Jacques Le Goff

HISTÓRIA E MEMÓRIA

Tradução

Irene Ferreira
Bernardo Leitão
Suzana Ferreira Borges

EDITORA UNICAMP

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP
DIRETORIA DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO

Le Goff, Jacques, 1924-
L525h História e memória / Jacques Le Goff; tradução Bernardo Leitão... [et al.]. – 5ª ed. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

Tradução de: *Storia e memoria*

1. Historiografia. I. Título.

ISBN 85-268-0615-7 CDD – 907.2

Índice para catálogo sistemático:

1. Historiografia 907.2

Os ensaios aqui reunidos foram originalmente publicados nos volumes I, II, IV, V, VIII, X, XI, XIII, XV da *Enciclopédia Einaudi.*

4ª reimpressão, 2010

Editora da Unicamp
Rua Caio Graco Prado, 50 – Campus Unicamp
CEP 13083-892 – Campinas – SP – Brasil
Tel./Fax: (19) 3521-7718/7728
ww.editora.unicamp.br – vendas@editora.unicamp.br

Sumário

Prefácio*

O conceito de história parece colocar hoje seis tipos de problemas:

1) Que relações existem entre a história vivida, a história "natural", se não "objetiva", das sociedades humanas, e o esforço científico para descrever, pensar e explicar esta evolução, a ciência histórica? O afastamento de ambas tem, em especial, permitido a existência de uma disciplina ambígua: a filosofia da história. Desde o início do século XX e, sobretudo, nos últimos 20 anos, vem-se desenvolvendo um ramo da ciência histórica que estuda a evolução da própria ciência histórica no interior do desenvolvimento histórico global: a historiografia, ou história da história.

2) Que relações tem a história com o tempo, com a duração, tanto com o tempo "natural" e cíclico do clima e das estações quanto com o tempo vivido e naturalmente registrado dos indivíduos e das sociedades? Por um lado, para domesticar o tempo natural, as diversas sociedades e culturas inventaram um instrumento fundamental, que é também um dado essencial da história: o calendário; por outro, hoje os historiadores se interessam cada vez mais pelas relações entre história e memória.

* Tradução de Nilson Moulin Louzada.

3) A dialética da história parece resumir-se numa oposição — ou num diálogo — passado/presente (e/ou presente/passado). Em geral, essa oposição não é neutra, mas subentende, ou exprime, um sistema de atribuição de valores, como, por exemplo, nos pares antigo/moderno, progresso/reação. Da Antigüidade ao século XVIII desenvolveu-se ao redor do conceito de decadência uma visão pessimista da história, que voltou a apresentar-se em algumas ideologias da história no século XX. Já com o Iluminismo, afirmou-se uma visão otimista da história a partir da idéia de progresso, que agora, na segunda metade do século XX, experimenta uma crise. Tem, pois, a história um sentido? E existe um sentido da história?

4) A história é incapaz de prever e de predizer o futuro. Então, como ela se coloca em relação a uma nova "ciência", a futurologia? Na realidade, deixa de ser científica quando se trata do início e do fim da história do mundo e da humanidade. Quanto à origem, ela tende ao mito: a Idade de Ouro, as épocas míticas ou, sob aparência científica, a recente teoria do *big bang*. Quanto ao final, ela cede o lugar à religião e, em particular, às religiões de salvação que construíram um "saber dos fins últimos" — a escatologia —, ou às utopias do progresso, sendo a principal o marxismo, que justapõe uma ideologia do sentido e do fim da história (o comunismo, a sociedade sem classes, o internacionalismo). Todavia, no nível da práxis dos historiadores, vem-se desenvolvendo uma crítica do conceito de origens, e a noção de gênese tende a substituir a idéia de origem.

5) Em contato com outras ciências sociais, o historiador tende hoje a distinguir diferentes durações históricas. Existe um renascer do interesse pelo evento, embora seduza mais a perspectiva da longa duração. Esta conduziu alguns historiadores, tanto através do uso da noção de estrutura quanto mediante o diálogo com a antropologia, a elaborar a hipótese da existência de uma história "quase imóvel". Mas poderia existir uma história imóvel? Que relações tem a história com o estruturalismo (ou os estruturalismos)? Não existiria também um movimento mais amplo de "recusa da história"?

6) A idéia da história como história do homem foi substituída pela idéia da história como história dos homens em sociedade. Mas existiria, se é possível existir, somente uma história do homem? Já se desenvolveu uma história do clima — não se deveria escrever também uma história da natureza?

1) Desde o seu nascimento nas sociedades ocidentais — nascimento tradicionalmente situado na Antigüidade grega (Heródoto, no século V a.C., seria, se não o primeiro historiador, pelo menos o "pai da história"), mas que remonta a um passado ainda mais remoto, nos impérios do Próximo e do Extremo Oriente —, a ciência histórica define-se em relação a uma realidade que não é nem construída nem observada como na matemática, nas ciências da natureza e nas ciências da vida, mas sobre a qual se "indaga", "se testemunha". Tal é o significado do termo grego e de sua raiz indo-européia *wid-*, *weid-*, "ver". Assim, a história começou como um *relato*, a narração daquele que pode dizer "Eu vi, senti". Esse aspecto da história-relato, da história-testemunho, jamais deixou de estar presente no desenvolvimento da ciência histórica. Paradoxalmente, hoje se assiste à crítica desse tipo de história, devido à vontade de colocar a explicação no lugar da narração; mas, também, ao mesmo tempo, presencia-se o renascimento da história-testemunho por intermédio do "retorno do evento" (Nora), ligado à nova mídia, ao surgimento de jornalistas entre os historiadores e ao desenvolvimento da "história imediata".

Contudo, desde a Antigüidade, a ciência histórica, reunindo *documentos escritos* e fazendo deles testemunhos, superou o limite do meio século ou do século abrangido pelos historiadores que dele foram testemunhas oculares e auriculares. Ela ultrapassou também as limitações impostas pela transmissão oral do passado. A constituição de bibliotecas e de arquivos forneceu, assim, os materiais da história. Foram elaborados métodos de crítica *científica*, conferindo à história um de seus aspectos de *ciência* em sentido técnico, a partir dos primeiros e incertos passos da Idade Média (Guenée), mas sobretudo depois do final do século XVII, com Du Cange, Mabillon e os beneditinos de Saint-Maur, Muratori etc. Portanto não se tem história sem *erudição*. Mas, do mesmo modo que se fez no século XX a crítica da noção de fato histórico, que não é um objeto dado e acabado, pois resulta da construção do historiador, também se faz hoje a crítica da noção de documento, que não é um material bruto, objetivo e inocente, mas expri-

me o poder da sociedade do passado sobre a memória e o futuro: o documento é monumento (Foucault e Le Goff). Ao mesmo tempo, ampliou-se a área dos documentos, que a história tradicional reduzia aos textos e aos produtos da arqueologia, de uma arqueologia muitas vezes separada da história. Hoje os documentos chegam a abranger a palavra, o gesto. Constituem-se *arquivos orais*; são coletados *etnotextos*. Enfim, o próprio processo de arquivar os documentos foi revolucionado pelo computador. A *história quantitativa*, da demografia à economia até o cultural, está ligada aos progressos dos métodos estatísticos e da informática aplicada às ciências sociais.

O afastamento existente entre a "realidade histórica" e a ciência histórica permitiu a filósofos e historiadores propor — da Antigüidade até hoje — sistemas de explicação global da história (para o século XX, e em sentidos extremamente diferentes, podem ser lembrados Spengler, Weber, Croce, Gramsci, Toynbee, Aron etc.). A maior parte dos historiadores manifesta uma desconfiança mais ou menos marcada em relação à filosofia da história; porém, não obstante isso, eles não se voltam para o positivismo, triunfante na historiografia alemã (Ranke) ou na francesa (Langlois e Seignobos), no final do século XIX e início do XX. Entre a ideologia e o pagamento, eles são os defensores de uma história-problema (Febvre).

Para captar o desenrolar da história e fazer dela o objeto de uma verdadeira ciência, historiadores e filósofos, desde a Antigüidade, esforçaram-se por encontrar e definir as leis da história. As tentativas mais estimulantes, que sofreram uma falência estrondosa, são as velhas teorias cristãs do *providencialismo* (Bossuet) e o marxismo vulgar, que insiste — embora Marx não fale em leis da história (como acontece com Lênin) — em fazer do materialismo histórico uma pseudociência do determinismo histórico, cada vez mais desmentida pelos fatos e pela reflexão histórica.

Em compensação, a possibilidade de uma leitura racional *a posteriori* da história, o reconhecimento de certas regularidades em seu decurso (fundamento de um *comparatismo* da história das diversas sociedades e das diferentes estruturas), a elaboração de *modelos* que excluem a existência de um modelo único (o alargamento da história do mundo no seu conjunto, a influência da etnologia, a sensibilidade para as di-

ferenças e em relação ao outro, caminham neste sentido) permitem excluir o retorno da história a um mero relato.

As condições nas quais trabalha o historiador explicam, ademais, por que foi e continua sendo sempre colocado o problema da *objetividade* do historiador. A tomada de consciência da construção do fato histórico, da não-inocência do documento, lançou uma luz reveladora sobre os processos de manipulação que se manifestam em todos os níveis da constituição do saber histórico. Mas esta constatação não deve desembocar num ceticismo de fundo a propósito da objetividade histórica e num abandono da noção de *verdade* em história; ao contrário, os contínuos êxitos no desmascaramento e na denúncia das mistificações e das falsificações da história permitem um relativo otimismo a esse respeito.

Isso não impede que o horizonte da objetividade, que deve ser o do historiador, não deva ocultar o fato de que a história é *também* uma prática social (Certeau) e de que, se devem ser condenadas as posições que, na linha de um marxismo vulgar ou de um reacionarismo igualmente vulgar, confundem ciência histórica e empenho político, é legítimo observar que a leitura da história do mundo se articula sobre uma vontade de transformá-lo (por exemplo, na tradição revolucionária marxista, mas também em outras perspectivas, como aquelas dos herdeiros de Tocqueville e de Weber, que associam estreitamente análise histórica e liberalismo político).

A crítica da noção de fato histórico tem, além disso, provocado o reconhecimento de "realidades" históricas negligenciadas por muito tempo pelos historiadores. Junto à história política, à história econômica e social, à história cultural, nasceu uma história das *representações*. Esta assumiu formas diversas: história das concepções globais da sociedade ou história das *ideologias*; história das estruturas mentais comuns a uma categoria social, a uma sociedade, a uma época, ou história das *mentalidades*; história das produções do espírito ligadas não ao texto, à palavra, ao gesto, mas à imagem, ou história do *imaginário*, que permite tratar os documentos literário e artístico como plenamente históricos, sob condição de ser respeitada sua especificidade; história das condutas, das práticas, dos rituais, que remete a uma realidade oculta, subjacente, ou história do *simbólico*, que talvez um dia conduza a uma história *psicanalítica*, cujas provas de estatuto científico não parecem ainda reunidas.

Enfim, a própria ciência histórica é colocada numa perspectiva histórica com o desenvolvimento da *historiografia*, ou *história da história*.

Todos estes novos setores da história representam um enriquecimento notável, desde que sejam evitados dois erros: antes de mais nada, subordinar a história das representações a outras realidades, as únicas às quais caberia um *status* de causas primeiras (realidades materiais, econômicas) — renunciar, portanto, à falsa problemática da infra-estrutura e da superestrutura. Mas também não privilegiar as novas realidades, não lhes conferir, por sua vez, um papel exclusivo de motor da história. Uma explicação histórica eficaz deve reconhecer a existência do simbólico no interior de toda realidade histórica (incluída a econômica), mas também confrontar as representações históricas com as realidades que elas representam e que o historiador apreende mediante outros documentos e métodos — por exemplo, confrontar a ideologia política com a práxis e os eventos políticos. E toda história deve ser uma *história social*.

Por fim, o caráter "único" dos eventos históricos, a necessidade do historiador de misturar relato e explicação fizeram da história um gênero literário, uma arte ao mesmo tempo que uma ciência. Se isso foi válido da Antigüidade até o século XIX, de Tucídides a Michelet, é menos verdadeiro para o século XX. O crescente tecnicismo da ciência histórica tornou mais difícil para o historiador parecer também escritor. Mas sempre existirá uma *escritura da história*.

2) Matéria fundamental da história é o tempo; portanto, não é de hoje que a cronologia desempenha um papel essencial como fio condutor e ciência auxiliar da história. O instrumento principal da cronologia é o calendário, que vai muito além do âmbito do histórico, sendo antes de mais nada o quadro temporal do funcionamento da sociedade. O calendário revela o esforço realizado pelas sociedades humanas para domesticar o tempo natural, utilizar o movimento natural da lua ou do sol, do ciclo das estações, da alternância do dia e da noite. Porém suas articulações mais eficazes — a hora e a semana — estão ligadas à cultura e não à natureza. O calendário é produto e expressão da história: está ligado às origens míticas e religiosas da humanidade (fes-

tas), aos progressos tecnológicos e científicos (medida do tempo), à evolução econômica, social e cultural (tempo do trabalho e tempo do lazer). Ele manifesta o esforço das sociedades humanas para transformar o tempo cíclico da natureza e dos mitos, do eterno retorno, num tempo linear escandido por grupos de anos: lustro, olimpíadas, século, eras etc. À história estão intimamente conectados dois progressos essenciais: a definição de pontos de partida cronológicos (fundação de Roma, Era Cristã, Hégira e assim por diante) e a busca de uma *periodização*, a criação de unidades iguais, mensuráveis, de tempo: dia de vinte e quatro horas, século etc.

Hoje, a aplicação à história dos dados da filosofia, da ciência, da experiência individual e coletiva tende a introduzir, junto destes quadros mensuráveis do tempo histórico, a noção de duração, de tempo vivido, de tempos múltiplos e relativos, de tempos subjetivos ou simbólicos. O tempo histórico encontra, num nível muito sofisticado, o velho tempo da *memória*, que atravessa a história e a alimenta.

3-4) A oposição passado/presente é essencial na aquisição da consciência do tempo. Para a criança, "compreender o tempo significa libertar-se do presente" (Piaget), mas o tempo da história não é nem o do psicólogo nem o do lingüista. Todavia o exame da temporalidade nestas duas ciências reforça o fato de que a oposição presente/passado não é um dado natural, mas uma construção. Por outro lado, a constatação de que a visão de um mesmo passado muda segundo as épocas e o historiador está submetido ao tempo em que vive conduziu tanto ao ceticismo sobre a possibilidade de conhecer o passado como a um esforço para eliminar qualquer referência ao presente (ilusão da história romântica à maneira de Michelet — "a ressurreição integral do passado" —, ou da história positivista, à Ranke — "aquilo que realmente aconteceu"). Com efeito, o interesse no passado está em esclarecer o presente; o passado é atingido a partir do presente (método regressivo de Bloch). Até o Renascimento e, mesmo, até o final do século XVIII, as sociedades ocidentais valorizaram o passado, o tempo das origens e dos ancestrais surgindo para eles como uma época de inocência e felicidade. Imaginaram-se eras míticas: idades do Ouro, o paraíso terrestre... a história do mundo e da humanidade assemelhava-se a uma longa

decadência. Esta idéia de decadência foi retomada para exprimir a fase final da história das sociedades e das civilizações; ela se insere num pensamento mais ou menos cíclico da história (Vico, Montesquieu, Gibbon, Spengler, Toynbee) e é, em geral, produto de uma filosofia reacionária da história, um conceito de escassa utilidade para a ciência histórica. Na Europa do final do século XVII e primeira metade do XVIII, a polêmica sobre a oposição antigo/moderno, surgida a propósito da ciência, da literatura e da arte, manifestou uma tendência à reviravolta da valorização do passado: antigo tornou-se sinônimo de superado, e moderno, de progressista. Na realidade, a idéia de progresso triunfou com o Iluminismo e desenvolveu-se no século XIX e início do XX, considerando sobretudo os progressos científicos e tecnológicos. Depois da Revolução Francesa, à ideologia do progresso foi contraposto um esforço de reação, cuja expressão foi sobretudo política, mas que se baseou numa leitura "reacionária" da história. Em meados do século XX, os fracassos do marxismo e a revelação do mundo stalinista e do *gulag*, os horrores do fascismo e, principalmente, do nazismo e dos campos de concentração, os mortos e as destruições da Segunda Guerra Mundial, a bomba atômica — primeira encarnação histórica "objetiva" de um possível apocalipse —, a descoberta de culturas diversas do Ocidente conduziram a uma crítica à idéia de progresso (recorde-se *La crise du progrès*, de Friedmann, de 1936). A crença num progresso linear, contínuo, irreversível, que se desenvolve segundo um modelo em todas as sociedades, já quase não existe. A história que não domina o futuro passa a defrontar-se com crenças que conhecem hoje um grande *revival*: profecias, visões em geral catastróficas do fim do mundo ou, ao contrário, revoluções iluminadas, como as invocadas pelos milenarismos, tanto nas seitas das sociedades ocidentais como em certas sociedades do Terceiro Mundo. É o retorno da escatologia.

Mas a ciência da natureza e, em particular, a biologia mantêm uma concepção positiva, ainda que atenuada, do desenvolvimento enquanto progresso. Estas perspectivas podem aplicar-se às ciências sociais e à história. Assim, a genética tende a recuperar a idéia de evolução e progresso, porém dando mais espaço ao evento e às catástrofes (Thom): a história tem todo o interesse em inserir na sua problemática a idéia

de gênese — dinâmica —, no lugar daquela, passiva, das origens, que Bloch já criticava.

5) Na atual renovação da ciência histórica — que se acelera, ao menos na sua difusão (o incremento essencial veio com a revista *Annales*, fundada por Bloch e Febvre em 1929) —, uma nova concepção do tempo histórico desempenha um papel importante. A história seria feita segundo ritmos diferentes e a tarefa do historiador seria, primordialmente, reconhecer tais ritmos. Em vez do estrato superficial, o tempo rápido dos eventos, mais importante seria o nível mais profundo das realidades que mudam devagar (geografia, cultura material, mentalidades: em linhas gerais, as estruturas) — trata-se do nível das "longas durações" (Braudel). O diálogo dos historiadores da longa duração com as outras ciências sociais e com as ciências da natureza e da vida — a economia e a geografia, ontem; a antropologia, a demografia e a biologia, hoje — conduziu alguns deles à idéia de uma história "quase imóvel" (Braudel, Le Roy Ladurie). Colocou-se então a hipótese de uma história imóvel. Mas a *antropologia histórica* caminha no sentido contrário à idéia de que o movimento, a evolução se encontrem em todos os objetos de todas as ciências sociais, pois seu objeto comum são as sociedades humanas (sociologia, economia, mas também antropologia). Quanto à história, ela só pode ser uma ciência da mutação e da explicação da mudança. Com os diversos estruturalismos, a história pode ter relações frutíferas sob duas condições:

a) não esquecer que as estruturas por ela estudadas são dinâmicas;
b) aplicar certos métodos estruturalistas ao estudo dos documentos históricos, à análise dos *textos* (em sentido amplo), não à explicação histórica propriamente dita.

Todavia podemos perguntar-nos se a moda do estruturalismo não está ligada a uma certa recusa da história concebida como ditadura do passado, justificativa da "reprodução" (Bourdieu), poder de repressão. Mas também na extrema esquerda reconheceu-se que seria perigoso fazer "tábula rasa do passado" (Chesneaux). O "fardo da história",

no sentido "objetivo" do termo (Hegel), pode e deve encontrar o seu contrapeso na ciência histórica como "meio de libertação do passado" (Arnaldi).

6) Ao fazer a história de suas cidades, povos, impérios, os historiadores da Antigüidade pensavam fazer a história da humanidade. Os historiadores cristãos, os historiadores do Renascimento e do Iluminismo (não obstante reconhecessem a diversidade dos "costumes") pensavam estar fazendo a história do homem. Os historiadores modernos observam que a história é a ciência da evolução das sociedades humanas. Mas a evolução das ciências levou a pôr-se o problema de saber se não poderia existir uma história diferente daquela do homem. Já se desenvolveu uma história do clima; contudo, ela apresenta um certo interesse para a história apenas na medida em que esclarece certos fenômenos da história das sociedades humanas (modificação das culturas, do *habitat* etc.). Agora se pensa numa *história da natureza* (Romano), mas ela reforçará sem dúvida o caráter "cultural" — portanto histórico — da noção de natureza. Assim, por meio das ampliações de seu âmbito, a história se torna sempre co-extensiva em relação ao homem.

Hoje, o paradoxo da ciência histórica é que, justamente quando, sob suas diversas formas (incluindo o romance histórico), ela conhece uma popularidade sem par nas sociedades ocidentais, e logo quando as nações do Terceiro Mundo se preocupam, antes de mais nada, com dotar-se de uma história — o que, de resto, talvez permita tipos de história extremamente diferentes daqueles que os ocidentais definem como tal —, se a história se tornou, portanto, um elemento essencial da necessidade de identidade individual e coletiva, logo agora a ciência histórica sofre uma crise (de crescimento?): no diálogo com as outras ciências sociais, na expansão considerável de seus problemas, métodos, objetos, ela pergunta se não começa a perder-se.

HISTÓRIA*

Estamos quase todos convencidos de que a história não é uma ciência como as outras — sem contar aqueles que não a consideram uma ciência. Falar de história não é fácil, mas estas dificuldades de linguagem introduzem-nos ao próprio âmago das ambigüidades da história.

Neste ensaio, tentaremos centrar a reflexão sobre a história na temporalidade, situar a própria ciência histórica nas periodizações da história e não reduzi-la à visão européia, ocidental, mesmo que, por ignorância e em virtude de deficiências importantes de documentação, sejamos levados a falar sobretudo da ciência histórica européia.

* A história está sempre no centro das controvérsias. De que assuntos deve tratar? Os acontecimentos (cf. *acontecimento*) apenas, ou também os desígnios da providência (cf. *divino, escatologia, milênio*), os progressos da humanidade (cf. *progresso/reação*), os fenômenos (cf. *fenômeno*) repetitivos (cf. *ciclo, recursividade, repetição*), as estruturas (cf. *estrutura*)? Deve pôr a tônica na continuidade (cf. *contínuo/discreto*) ou, pelo contrário, nas revoluções (cf. *revoluções*), nas rupturas, nas *catástrofes*? Deve ocupar-se prioritariamente dos indivíduos (cf. *pessoa*) promovidos ao papel de *heróis* ou de *massa*? De quem tem *poder* e autoridade (cf. *poder/autoridade*) no *Estado* ou na *Igreja* ou, ao contrário, dos *camponeses*, do *proletariado*, dos *burgueses* (cf. *burgueses/burguesia*), da *população* no seu conjunto e de todas as *classes* que a compõem?

Estas questões, que incidem sobre os objetos (cf. *objeto*) da história, remetem-nos a outras, que incidem sobre o seu estatuto e os seus métodos (cf. *método*). Trata-se de uma projeção, talvez inconsciente (cf. *inconsciente*), de preocupações ideológicas (cf. *ideologia*) contemporâneas no passado (*passado/presente*) ou de um *conhecimento*, através de documentos e monumentos (cf. *documento/monumento*), de economias (cf. *economia*), de

A palavra "história" (em todas as línguas românicas e em inglês) vem do grego antigo *historie*, em dialeto jônico (Keuck, 1934). Esta forma deriva da raiz indo-européia *wid-*, *weid-*, "ver". Daí o sânscrito *vettas*, "testemunha", e o grego *histor*, testemunha no sentido de "aquele que vê". Esta concepção da visão como fonte essencial de conhecimento leva-nos à idéia de que *histor*, aquele que vê, é também "aquele que *sabe*"; *historein*, em grego antigo, é "procurar saber", "informar-se". *Historie* significa, pois, "procurar". É este o sentido da palavra em Heródoto, no início de suas *Histórias*, que são "investigações", "procuras" (cf. Benveniste, 1969, t. II, pp. 173-74; Hartog, 1980). Ver, *logo* saber, é um primeiro problema.

Mas, nas línguas românicas (e noutras), "história" exprime dois, se não três, conceitos diferentes. Significa:

1) esta "procura das ações realizadas pelos homens" (Heródoto) que se esforça por se constituir em ciência, a ciência histórica;
2) o objeto de procura é o que os homens realizaram. Como diz Paul Veyne, "a história é quer uma série de acontecimentos, quer a narração desta série de acontecimentos" (1968, p. 423).

Mas a história pode ter ainda um terceiro sentido, o de *narração*. Uma história é uma narração, verdadeira ou falsa, com base na "realidade histórica" ou puramente imaginária — pode ser uma narração

sociedades, de *civilizações* (cf. *selvagem, bárbaro, civilizado*), afastados de nós no tempo (cf. *tempo/temporalidade*)? Dever-se-ia ainda perguntar se a história constitui uma forma literária (cf. *literatura*), uma narração (cf. *narração/narratividade*) dos fatos, ou uma *ciência* que os estabelece, os descreve e os explica (cf. *explicação*). Quais são, finalmente, as relações com as outras disciplinas (cf. *disciplina/disciplinas*) que se interessam pelo *homem* (cf. também *anthropos*), em particular com a *filologia* e a *crítica* e também com a filosofia (cf. *filosofia/filosofias*)? Devem limitar-se à cultura (cf. *cultura/culturas*), nela integrando a *cultura material*, ou devem também incluir o *ambiente*, o *clima* e, finalmente, a *evolução* dos seres vivos (*vida*) e do universo? As teorias (cf. *teoria/modelo*) genéticas (*gênese*) que hoje se desenvolvem não irão, talvez, desembocar numa história da *natureza*?
O debate sobre a história que promove todas estas interrogações e ainda outras procede da Antigüidade (cf. *antigo/moderno*) e tem todas as possibilidades de se prolongar no futuro (cf. *futuro*).

histórica ou uma fábula. O inglês escapa a esta última confusão porque distingue entre *history* e *story* (história e conto). As outras línguas européias esforçam-se por evitar esta ambigüidade. O italiano tem tendência para designar, se não a ciência histórica, pelo menos as produções desta ciência, pela palavra *storiografia*; o alemão estabelece diferença entre a atividade "científica", *Geschichtschreibung*, e a ciência histórica propriamente dita, *Geschichtswissenschaft*. Este jogo de espelhos e de equívocos manteve-se ao longo das épocas. O século XIX, século da história, inventa ao mesmo tempo as doutrinas que privilegiam a história dentro do saber — falando, como veremos, de "historismo" ou de "historicismo" — e uma função, ou melhor, uma categoria do real, a "historicidade" (a palavra aparece em 1872, em francês). Charles Morazé define-a assim:

> Devemos procurar para além da geopolítica, do comércio, das artes e da própria ciência, aquilo que justifica a atitude de obscura certeza dos homens que se unem, arrastados pelo enorme fluxo do progresso que os especifica, opondo-os. Sente-se que esta solidariedade está ligada à existência implícita, que cada um experimenta em si, duma certa função comum a todos. Chamamos a esta função historicidade (1967, p. 59).

O conceito de historicidade desligou-se das origens "históricas", ligadas ao historicismo do século XIX, para desempenhar um papel de primeiro plano na renovação epistemológica da segunda metade do século XX. A "historicidade" permite, por exemplo, refutar no plano teórico a noção de "sociedade sem história", refutada, por outro lado, pelo estudo empírico das sociedades estudadas pela etnologia (Lefort, 1952). Ela obriga a inserir a própria história numa perspectiva histórica: "Há uma historicidade da história que implica o movimento que liga uma prática interpretativa a uma práxis social" (Certeau, 1970, p. 484). Um filósofo como Paul Ricœur vê na supressão da historicidade através da história da filosofia o paradoxo do fundamento epistemológico da história. De fato, segundo Ricœur, o discurso filosófico faz desdobrar a história em dois modelos de inteligibilidade, um modelo de acontecimentos (*événementiel*) e um modelo estrutural, o que leva ao desaparecimento da historicidade: "O sistema é o fim da história porque ela se anula na lógica; a singularidade é tam-

bém o fim da história porque toda a história se nega nela. Chegamos a este resultado paradoxal: é sempre na fronteira da história, no fim da história que se compreendem os traços mais gerais da historicidade" (1961, pp. 224-25).

Finalmente, Paul Veyne tira uma dupla lição do fundamento do conceito de historicidade. A historicidade permite a inclusão, no campo da ciência histórica, de novos objetos da história: o *non-événementiel*; trata-se de acontecimentos ainda não reconhecidos como tais — história rural, das mentalidades, da loucura, ou da procura de segurança através das épocas. Chamaremos *non-événementiel* a historicidade de que não temos consciência enquanto tal (1971, p. 31). Por outro lado, a historicidade exclui a idealização da história, a existência da História com H maiúsculo: "Tudo é histórico, logo a história não existe".

Temos porém de viver e pensar com este duplo ou triplo sentido de "história". Lutar contra as confusões grosseiras e mistificadoras entre os diferentes significados, não confundir ciência histórica e filosofia da história. Partilho a desconfiança da maior parte dos historiadores de ofício perante essa filosofia da história "tenaz e insidiosa" (Lefebvre, 1945-1946), cuja tendência, nas suas diversas formas, é levar a explicação histórica à descoberta ou à aplicação de uma causa única e original, substituir o estudo pelas técnicas científicas de evolução das sociedades, sendo essa evolução concebida como abstração baseada no apriorismo ou num conhecimento muito sumário dos trabalhos científicos. A meu ver, é surpreendente a ressonância obtida — fora dos ambientes históricos, é certo — pelo panfleto de Karl Popper, *The poverty of historicism* (1966). Nem um só historiador profissional é nele citado. Esta desconfiança perante a filosofia da história não deve servir de justificação para recusar este tipo de reflexão. A própria ambigüidade do vocabulário revela que a fronteira entre as duas disciplinas, as duas orientações, não está estritamente traçada nem é passível de sê-lo (em última hipótese). O historiador não pode concluir que deve evitar uma reflexão *teórica*, necessária ao trabalho histórico. É fácil ver que os historiadores mais inclinados a reclamar dos fatos não só ignoram que um fato histórico resulta duma montagem e que estabelecê-lo exige um trabalho técnico e teórico, mas também estão, acima de tudo, cegos por uma filosofia da história inconsciente, muitas vezes sumária e in-

coerente. É certo, repito-o, que a ignorância dos trabalhos históricos pela maior parte dos filósofos da história — correspondente ao desprezo dos historiadores pela filosofia — não facilitou o diálogo. Mas a existência de uma revista de grande qualidade como *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, publicada desde 1960 pela Wesleyan University, em Middletown (Connecticut, EUA), prova a possibilidade e o interesse de uma reflexão comum de filósofos e historiadores, assim como da formação de especialistas informados, no campo da reflexão teórica sobre a história.

Penso, pois, que a brilhante demonstração de Paul Veyne ultrapassa um pouco a realidade. Ele pensa que não se trata de um gênero morto, ou que apenas sobreviva "nos epígonos de tom um tanto popular", ou que seja um "falso gênero". De fato, "a menos que seja uma filosofia revelada, uma filosofia da história será um duplo da explicação concreta dos fatos e remeterá para as leis e mecanismos que explicam esses fatos. Só os dois extremos são viáveis: o providencialismo da *Cidade de Deus* ou então a epistemologia histórica. Todo o resto é bastardo" (1971, p. 40).

Sem chegar ao ponto de dizer, com Raymond Aron, que "a ausência e a necessidade de uma filosofia da história são elementos igualmente característicos do nosso tempo" (1961a, p. 38), diremos que é legítimo que nas margens da ciência histórica se desenvolva uma filosofia da história, como outro ramo do saber. Será desejável que ela não ignore a história dos historiadores, da mesma maneira que estes devem admitir que ela possa ter como objeto da história relações de conhecimento diferentes das suas.

A dualidade da história como história-realidade e história-estudo desta realidade explica, segundo me parece, as ambigüidades de algumas declarações de Lévi-Strauss sobre a história. Assim, numa discussão com Maurice Godelier, o qual declarou que a homenagem prestada em *Du miel aux cendres* à história como contingência, irredutível, voltava-se contra a própria história e equivalia a "dar à ciência da história um estatuto [...] impossível, conduzi-la a um impasse", Lévi-Strauss replicou: "Não sei a que chamais ciência da história. Contentar-me-ei em dizer simplesmente a história; e a história é algo que não podemos dispensar, precisamente porque esta história nos põe constantemente

perante fenômenos irredutíveis" (Lévi-Strauss, Augé e Godelier, 1975, pp. 182-83). Toda a ambigüidade da palavra "história" está contida nesta declaração.

Irei, pois, abordar a história pedindo a um filósofo a idéia básica:

> A história só é história na medida em que não consente nem no discurso absoluto, nem na singularidade absoluta, na medida em que o seu sentido se mantém confuso, misturado... A história é essencialmente equívoca, no sentido de que é virtualmente *événementielle* e virtualmente estrutural. A história é na verdade o reino do inexato. Esta descoberta não é inútil; justifica o historiador. Justifica todas as suas incertezas. O método histórico só pode ser um método inexato... A história quer ser objetiva e não pode sê-lo. Quer fazer reviver e só pode reconstruir. Ela quer tornar as coisas contemporâneas, mas ao mesmo tempo tem de reconstituir a distância e a profundidade da lonjura histórica. Finalmente, esta reflexão procura justificar todas as aporias do ofício de historiador, as que Marc Bloch tinha assinalado na sua apologia da história e do ofício de historiador. Estas dificuldades não são vícios do método, são equívocos bem fundamentados (Ricœur, 1961, p. 226).

Este discurso, excessivamente pessimista sob certos aspectos, parece-me, no entanto, verdadeiro.

Apresentarei em primeiro lugar os paradoxos e ambigüidades da história, para melhor defini-la como ciência, ciência original, mas fundamental.

Tratarei em seguida dos aspectos fundamentais da história, muitas vezes misturados, mas que é necessário distinguir: a cultura histórica, a filosofia da história, o ofício de historiador.

Fá-lo-ei numa perspectiva histórica, no sentido cronológico do termo. A crítica feita na primeira parte, da concepção linear e teleológica da história, afastará a suposição de que identifico a cronologia e o progresso qualitativo, mesmo que sublinhe efeitos cumulativos do conhecimento e aquilo a que Inácio Meyerson chamou "aumento de consciência histórica" (1956, p. 354).

Não tentarei ser exaustivo. O que importa é mostrar, na primeira perspectiva, através de alguns exemplos, os tipos de relação que

as sociedades históricas mantiveram com o seu passado e o lugar que a história ocupa no seu presente. Na ótica da filosofia da história, gostaria de mostrar, através de alguns grandes espíritos e de algumas correntes de pensamento importantes, como, para além ou fora da prática disciplinar da história, em certos meios e em certas épocas, a história se conceituou e ideologizou.

O horizonte profissional da história dará, paradoxalmente, maior lugar à noção de evolução e aperfeiçoamento. É que, colocando-se na perspectiva da tecnologia e da ciência, aí encontrará a inevitável idéia de progresso técnico.

A última parte, consagrada à situação atual da história, retomará alguns dos temas fundamentais deste artigo e alguns aspectos novos.

A ciência histórica conheceu, desde há meio século, um avanço prodigioso: renovação, enriquecimento das técnicas e dos métodos, dos horizontes e dos domínios. Mas, mantendo com as sociedades globais relações mais intensas que nunca, a história profissional e científica vive uma crise profunda. O saber da história é tanto mais confuso quanto mais seu poder aumenta.

Paradoxos e ambigüidades da história

A história é uma ciência do passado ou "só há história contemporânea"?

Marc Bloch não gostava da definição "a história é a ciência do passado" e considerava absurda "a própria idéia de que o passado, enquanto tal, possa ser objeto da ciência" (1941-1942, pp. 32-33). Ele propunha que se definisse a história como "a ciência dos homens no tempo" (ibidem). Pretendia com isso sublinhar três caracteres da história. O primeiro é o caráter humano. Embora a investigação histórica englobe hoje alguns domínios da natureza (cf. Le Roy Ladurie, 1967), admite-se geralmente que a história é a história humana, e Paul Veyne sublinhou que uma "enorme diferença" separa a história humana da história natural: "O homem delibera, a natureza não; a his-

tória humana tornar-se-ia sem sentido se negligenciássemos o fato de os homens terem objetivos, fins, intenções" (1968, p. 424).

Esta concepção da história humana convida muitos historiadores a pensarem que a parte central e essencial da história é a história social. Charles-Edmond Perrin escreveu sobre Marc Bloch: "À história ele atribui como objeto o estudo do homem, enquanto integrado num grupo social" (apud Labrousse, 1967, p. 3); e Lucien Febvre acrescenta: "Não o homem, mais uma vez, não o homem, nunca o homem. As sociedades humanas, os grupos organizados" (ibidem). Em seguida, Marc Bloch pensava nas relações que o passado e o presente entretecem ao longo da história. Considerava que a história não só deve permitir compreender o "presente pelo passado" — atitude tradicional —, mas também compreender o "passado pelo presente" (1941, pp. 44-50). Confirmando resolutamente o caráter científico e abstrato do trabalho histórico, Marc Bloch não aceitava que esse trabalho fosse estritamente tributário da cronologia: seria um erro grave pensar que a ordem adotada pelos historiadores nas suas investigações devesse necessariamente modelar-se pela dos acontecimentos. Para restituírem à história o seu movimento verdadeiro, seria muitas vezes vantajoso lerem-na, como dizia Maitland, "ao contrário" (op. cit., pp. 48-49). Daí o interesse de "um método prudentemente regressivo" (op. cit., p. 55). Prudentemente, isto é, que não transporte ingenuamente o presente para o passado e que não procure por outras vias um trajeto linear que seria tão ilusório como o sentido contrário. Há rupturas e descontinuidades inultrapassáveis, quer num sentido, quer noutro.

A idéia da história dominada pelo presente baseia-se numa célebre frase de Benedetto Croce em *La storia come pensiero e come azione*, que sugere que "toda a história" é "história contemporânea". Croce entende por isso que, "por mais afastados no tempo que pareçam os acontecimentos de que trata, na realidade, a história liga-se às necessidades e às situações presentes nas quais esses acontecimentos têm ressonância" (1938, p. 5). De fato, Croce pensa que, a partir do momento em que os acontecimentos históricos podem ser repensados constantemente, deixam de estar "no tempo"; a história é o "conhecimento do eterno presente" (Gardiner, 1952). Esta forma extrema de idealismo é a negação da história. Como E. H. Carr notou, Croce

inspirou a tese de Collingwood em *The idea of history* (1932), recolha póstuma de artigos, na qual o historiador britânico afirma — misturando ambos os sentidos de história, a investigação do historiador e as séries de acontecimentos passados, sobre os quais investiga — que a "história não trata nem 'do passado enquanto tal', nem das 'concepções do historiador enquanto tais', mas da 'inter-relação entre os dois aspectos' (Carr, 1961, pp. 15-16). Concepção simultaneamente fecunda e perigosa. Fecunda, porque é verdade que o historiador parte do presente para apresentar questões ao passado. Perigosa, porque se o passado tem, apesar de tudo, uma existência na sua relação com o presente, é inútil acreditar num passado independente daquele que o historiador constrói (veja-se o suplemento 16 de "History and theory", *The constitution of the historical past*, 1977). Esta consideração condena todas as concepções de um passado "ontológico", como o expresso, por exemplo, na definição de história de Émile Callot: "Uma narração inteligível de um passado definitivamente esgotado" (1962, p. 32). O passado é uma construção e uma reinterpretação constante e tem um futuro que é parte integrante e significativa da história. Isto é verdadeiro em dois sentidos. Primeiro, porque o progresso dos métodos e das técnicas permite pensar que uma parte importante dos documentos do passado esteja ainda por se descobrir. Parte material: a arqueologia decorre sem cessar dos monumentos desconhecidos do passado; os arquivos do passado continuam incessantemente a enriquecer-se. Novas leituras de documentos, frutos de um presente que nascerá no futuro, devem também assegurar ao passado uma sobrevivência — ou melhor, uma vida —, que deixa de ser "definitivamente passado". À relação essencial presente–passado devemos, pois, acrescentar o horizonte do futuro. Ainda aqui os sentidos são múltiplos. As teologias da história subordinaram-na a um objetivo definido como o seu fim, o seu cumprimento e a sua revelação. Isto é verdadeiro na história cristã, absorvida pela escatologia; mas também o é no materialismo histórico (em sua versão ideológica), que se baseia numa ciência do passado, um desejo de futuro não dependente apenas da fusão de uma análise científica da história passada e de uma prática revolucionária, esclarecida por essa análise. Uma das tarefas da ciência histórica consiste em introduzir, por outras vias que não a ideológica e respeitando

a imprevisibilidade do futuro, o horizonte do futuro na sua reflexão (Erdmann, 1964; Schulin, 1973). Pense-se simplesmente nesta constatação banal, mas cheia de conseqüências — um elemento fundamental dos historiadores dos períodos antigos é o fato de saberem o que se passou *depois*.

Os historiadores do contemporâneo, do tempo presente, ignoram-no. A história contemporânea difere, assim (há outras razões para esta diferença), da história das épocas anteriores.

Esta dependência da história do passado em relação ao presente deve levar o historiador a tomar certas precauções. Ela é inevitável e legítima, na medida em que o passado não deixa de viver e de se tornar presente. Esta longa duração do passado não deve, no entanto, impedir o historiador de se distanciar do passado, uma distância reverente, necessária para que o respeite e evite o anacronismo.

Penso que a história é bem a ciência do passado, com a condição de saber que este passado se torna objeto da história, por uma reconstrução incessantemente reposta em causa — não podemos falar das cruzadas como o teríamos feito antes do colonialismo do século XIX, mas devemos interrogar-nos sobre se, e em que perspectivas, o termo "colonialismo" pode ser aplicado à instalação dos cruzados da Idade Média, na Palestina (Prawer, 1969-1970).

Esta interação entre passado e presente é aquilo a que se chamou função social do passado ou da história. Também Lucien Febvre (1949): "A história recolhe sistematicamente, classificando e agrupando os fatos passados, em função das suas necessidades atuais. É em função da vida que ela interroga a morte. Organizar o passado em função do presente: assim se poderia definir a função social da história" (1949, p. 438). E Eric Hobsbawm interrogou-se sobre a "função social do passado" (1972; ver também o artigo "Passado/presente", neste volume).

Daremos ainda alguns exemplos de como cada época fabrica mentalmente a sua representação do passado histórico.

Georges Duby (1973) ressuscitou, recriou a batalha de Bouvines (27 de julho de 1214), vitória decisiva do rei da França Filipe Augusto sobre o imperador Otão IV e os seus aliados. Orquestrada pelos historiógrafos franceses e tornada lendária, a batalha, depois do século XIII, caiu no esquecimento; conheceu depois uma ressurreição, no século

XVII, porque exaltava a recordação da monarquia francesa, sob a Monarquia de Julho, porque os historiadores liberais e burgueses (Guizot, Augustin Thierry) viam nela uma aliança benéfica entre a realeza e o povo, e entre 1871 e 1914, "como uma primeira vitória dos franceses sobre os alemães"! Depois de 1945, Bouvines cai no desprezo da *história-batalha*.

Nicole Loraux e Pierre Vidal-Naquet mostraram como, na França de 1750 a 1850, de Montesquieu a Victor Duruy, monta-se uma imagem "burguesa" da Atenas antiga, cujas principais características teriam sido o "respeito pela propriedade, respeito pela vida privada, expansão do comércio, do trabalho e da indústria" e na qual se reencontram as mesmas hesitações da burguesia do século XIX: "República ou Império? Império autoritário? Império liberal? Atenas assume simultaneamente todas estas figurações" (Loraux e Vidal-Naquet, 1979, pp. 207-8, 222). Entretanto, Zvi Yavetz, interrogando-se sobre as razões pelas quais Roma teria sido o modelo histórico da Alemanha no início do século XIX, respondia:

> Porque o conflito entre senhores e camponeses prussianos arbitrado depois de Jena (1806) pela intervenção reformista do Estado, sob o controle de estadistas prussianos, fornecia um modelo que se julgava reencontrar na história de Roma antiga: Niebuhr, autor da *Römische Geschichte*, aparecida em 1811-12, era íntimo colaborador do ministro prussiano Stein (1976, pp. 289-90).

Philippe Joutard (1977) seguiu *pari passu* a memória do levantamento popular dos *camisards* huguenotes nas Cevenas, no início do século XVIII. Na historiografia escrita apareceu, em 1840, uma viragem. Até então, os historiadores, católicos ou protestantes, só nutriam desprezo por esta revolta de camponeses. Mas, com a *Histoire des pasteurs du désert* de Napoléon Peyrat (1843), *Les prophètes protestants* de Ami Bost (1842) e, depois, com a *Histoire de France* de Michelet (1833-1867), desenvolveu-se a lenda dourada dos *camisards*, à qual se opõe uma lenda católica. Esta oposição alimenta-se explicitamente com as paixões políticas da segunda metade do século XIX, levando ao confronto entre partidários do movimento e defensores da ordem, estes erigindo os *camisards* em antepassados de todas as revoltas do século

XIX, pioneiros do "eterno exército da desordem", "os primeiros precursores dos demolidores da Bastilha", os precursores dos *communards* (partidários da Comuna de Paris) e dos "atuais socialistas, os seus descendentes diretos", com os quais "teriam aprendido o direito à pilhagem, ao homicídio e ao incêndio, em nome da liberdade da greve". Entretanto, num outro registro de memória, transmitido pela tradição oral e segregado por uma "outra história", Philippe Joutard encontrou uma lenda positiva e viva a respeito dos *camisards*, mas que também funciona em relação ao presente e faz dos revoltosos de 1702 "os laicos e os republicanos" do final do reinado de Luís XIV. Mais tarde, o despertar regionalista transforma-os em rebeldes occitanos e a Resistência, em *maquisards*.

Foi também em função de posições e idéias contemporâneas que nasceu na Itália, após a Primeira Guerra Mundial, uma polêmica sobre a Idade Média (Falco, Severino). Ainda recentemente, o medievalista Ovídio Capitani evocou a distância e a proximidade da Idade Média numa recolha de ensaios com um título significativo, *Medioevo passato prossimo*:

> A atualidade da Idade Média é esta: saber que nada pode fazer, exceto procurar Deus lá onde ele não se encontra [...] A Idade Média é "atual", porque é passado: mas passado enquanto elemento que se ligou à *nossa história* de maneira definitiva, para sempre, e que obriga a ter em conta um grande complexo de respostas que o homem já deu e das quais não pode esquecer-se, mesmo que tenha verificado a sua inadequação. A única seria abolir a história [...] (1979, p. 276).

Dessa forma, a historiografia surge como seqüência de novas leituras do passado, plena de perdas e ressurreições, falhas de memória e revisões. Estas atualizações também podem afetar o vocabulário do historiador, introduzindo-lhe anacronismos conceituais e verbais que falseiam gravemente a qualidade de seu trabalho. É o que acontece em exemplos relativos à história inglesa e européia entre 1450 e 1650, e, a propósito de termos como "partido", "classe" etc., Hexter reclamou uma grande e rigorosa revisão do vocabulário histórico.

Collingwood viu nesta relação entre passado e presente o objeto privilegiado da reflexão do historiador sobre seu trabalho: "O passado é um aspecto ou uma função do presente; é sempre assim que ele deve aparecer ao historiador que reflete inteligentemente sobre o seu próprio trabalho ou, dito de outro modo, visa uma filosofia da história" (cf. Debbins, 1965, p. 139).

Esta relação entre presente e passado no discurso sobre a história é sempre um aspecto essencial do problema tradicional da objetividade em história.

Saber e poder: objetividade e manipulação do passado

Segundo Heidegger, a história seria não só a projeção que o homem faz do presente no passado, mas a projeção da parte mais imaginária do seu presente, a projeção no passado do futuro que ele escolheu, uma história-ficção, uma história-desejo às avessas. Paul Veyne tem razão ao condenar este ponto de vista e dizer que Heidegger "mais não faz do que erigir em filosofia antiintelectualista, a historiografia nacionalista do século passado". Mas não revela grande otimismo ao acrescentar: "Entretanto, tal como a ave de Minerva, despertou um pouco tarde demais" (1968, p. 424).

Em primeiro lugar, porque há pelo menos duas histórias, e voltarei a este ponto: a da memória coletiva e a dos historiadores. A primeira é essencialmente mítica, deformada, anacrônica, mas constitui o vivido desta relação nunca acabada entre o presente e o passado. É desejável que a informação histórica, fornecida pelos historiadores de ofício, vulgarizada pela escola (ou pelo menos deveria sê-lo) e pela *mass media*, corrija esta história tradicional falseada. A história deve esclarecer a memória e ajudá-la a retificar os seus erros. Mas estará o historiador imūnizado contra uma doença, se não do passado, pelo menos do presente e, talvez, uma imagem inconsciente de um futuro sonhado?

Deve estabelecer-se uma primeira distinção entre objetividade e imparcialidade:

> A imparcialidade é deliberada, a objetividade inconsciente. O historiador não tem o direito de prosseguir uma demonstração, de defender uma causa, seja ela qual for, a despeito dos testemunhos. Deve estabe-

lecer e evidenciar a verdade ou o que julga ser a verdade. Mas é-lhe impossível ser objetivo, abstrair das suas concepções de homem, nomeadamente quando se trata de avaliar a importância dos fatos e as suas relações causais (Génicot, 1980, p. 112).

É preciso ir mais longe. Se esta distinção bastasse, o problema da objetividade não seria, segundo a expressão de Carr, a *famous crux* que fez correr muita tinta (ver especialmente Junker e Reisinger, 1974; Leff, 1969; Passmore, 1958; Blake, 1959).

Assinalemos, para começar, as incidências do meio social sobre as idéias e métodos do historiador. Wolfgang Mommsen destacou três elementos desta pressão social: "1) A imagem que tem de si próprio (*self-image*) o grupo social que o historiador interpreta, ao qual pertence ou está enfeudado; 2) a sua concepção das causas da mudança social; 3) a perspectiva de mudanças sociais futuras que o historiador julga prováveis ou possíveis e que orientam a sua interpretação histórica" (1978, p. 23).

Mas, se não podemos evitar todo o "pressentimento" — toda a influência deformante do presente na leitura do passado —, podemos limitar as conseqüências nefastas para a objetividade. Primeiro — e voltarei a este fato capital —, porque existe um corpo de especialistas habilitados a examinar e a julgar a produção de seus colegas. "Tucídides não é um colega", disse judiciosamente Nicole Loraux mostrando que a *Guerra do Peloponeso,* embora se nos apresente como um documento que dá todas as garantias de seriedade ao discurso histórico, não é um documento no sentido moderno do termo, mas um texto, um texto antigo, que é, antes de mais nada, um discurso, que pertence ao domínio da retórica (Loraux, 1980). Mostrarei mais tarde — como Nicole Loraux bem sabe — que todo documento é um monumento ou um texto, e nunca é "puro", isto é, puramente objetivo. Falta referir que desde que há história, há entrada no mundo de profissionais, exposição à crítica dos outros historiadores. Quando um pintor diz do quadro de um outro pintor: "Está mal feito", um escritor da obra de um outro escritor: "Está mal escrito", ninguém se engana com esse comentário, que significa: "Não gosto disso". Mas, quando um historiador critica a obra de um "colega", pode certamente enganar-se a si

mesmo, e uma parte de seu juízo pode ter origem no gosto pessoal, mas sua crítica deverá basear-se, pelo menos em parte, em critérios "científicos". Desde o alvorecer da história que se julga o historiador pela medida da verdade. Com razão ou sem ela, Heródoto passa durante muito tempo por "mentiroso" (Momigliano, 1958; cf. também Hartog, 1980) e Políbio, no livro XII das suas *Histórias,* ataca sobretudo um confrade, Timeu.

Como disse Wolfgang Mommsen, as obras históricas, os juízos históricos são "intersubjetivamente compreensíveis" e "intersubjetivamente verificáveis". Esta intersubjetividade é constituída pelo juízo dos outros e, em primeiro lugar, dos historiadores. Mommsen indica três modos de verificação: "a) Foram as fontes pertinentes utilizadas e o último estágio de investigação foi levado em consideração? b) Até que ponto estes juízos históricos se aproximaram de uma integração ótima de todos os dados históricos possíveis? c) Os modelos explícitos ou subjacentes de explicação são rigorosos, coerentes e não contraditórios?" (1978, p. 33). Poder-se-iam encontrar outros critérios, mas a possibilidade de um largo acordo entre os especialistas sobre o valor de uma grande parte de toda a obra histórica é a primeira prova da "cientificidade" da história e a pedra de toque da objetividade histórica.

No entanto, se quisermos aplicar à história a máxima do grande jornalista liberal, Scott: "os fatos são sagrados, a opinião é livre" (apud Carr, 1961, p. 4), devemos fazer duas observações. A primeira é que, em história, o campo de opinião é menos vasto do que o profano julga, se nos mantivermos no campo da história científica (falarei posteriormente da história dos amadores). A segunda é que, em contrapartida, os fatos são por vezes menos sagrados do que se pensa, pois, se fatos bem estabelecidos não podem ser negados (por exemplo, a morte de Joana d'Arc na fogueira em Rouen, em 1431, de que só duvidam os mistificadores e os ignorantes inqualificáveis), o fato não é, em história, a base essencial de objetividade, ao mesmo tempo porque os fatos históricos são fabricados e não dados e porque, em história, a objetividade não é a pura submissão aos fatos.

Sobre a construção do fato histórico, encontraremos esclarecimentos em todos os tratados de metodologia histórica (por exemplo, Salmon, 1976, pp. 46-48; Carr, 1961, pp. 1-24; Topolski, 1973, par-

te V). Citarei apenas Lucien Febvre na sua célebre sessão inaugural no Collège de France, a 13 de dezembro de 1933: "Dado? Não, criado pelo historiador, e quantas vezes? Inventado e fabricado, com a ajuda de hipóteses e conjecturas, por um trabalho delicado e apaixonante [...] Elaborar um fato é construí-lo. Se quisermos, uma questão dá-nos uma resposta. E, se não há questão, não fica mais que o nada" (1933, pp. 7-9). Só há fato ou fato histórico no interior de uma história-problema.

Daremos em seguida dois testemunhos de que a objetividade histórica não é a pura submissão aos fatos: "Toda a tentativa de compreender a realidade (histórica) sem hipóteses subjetivas só conseguiria chegar a um caos de 'juízos existenciais' sobre inúmeros acontecimentos isolados" (Max Weber, 1904, 3ª ed., 1958, p. 177). Carr fala com humor do "fetichismo dos fatos" dos historiadores positivistas do século XIX:

> Ranke acreditava piamente que a divina Providência cuidaria do sentido da História, se ele próprio cuidasse dos fatos [...] A concepção liberal da história do século XIX tinha uma estrita afinidade com a doutrina econômica do *laissez-faire* [...] Estava-se na idade da inocência e os historiadores passeavam-se no Jardim do Éden [...] nus e sem vergonha, perante o deus da história. Depois, conhecemos o Pecado e fizemos a experiência da queda e os historiadores que hoje pretendem dispensar uma filosofia da história (tomada aqui no sentido de uma reflexão crítica sobre a prática histórica) tentam simplesmente e em vão, como os membros de uma colônia de nudistas, recriar o Jardim do Éden, no seu jardim de arrabalde (1961, pp. 13-14).

Se a imparcialidade só exige do historiador honestidade, a objetividade supõe mais. Se a memória faz parte do jogo do poder, se autoriza manipulações conscientes ou inconscientes, se obedece aos interesses individuais ou coletivos, a história, como todas as ciências, tem como norma a verdade. Os abusos da história são apenas um fato do historiador, quando este se torna um partidário, um político ou um lacaio do poder político (Schieder, 1978; Faber, 1978). Quando Paul Valéry declara: "A história é o produto mais perigoso que a química do intelecto elaborou [...] A história justifica o que se quiser. Não ensina rigorosamente nada, pois tudo contém e de tudo dá exemplos"

(1931, pp. 63-64). Este espírito, aliás tão agudo, confunde a história humana com a história científica e revela sua ignorância sobre o trabalho histórico.

Embora sendo um pouco otimista, Paul Veyne tem razão ao escrever:

> É não compreender nada do conhecimento histórico e da ciência em geral não ver que nela está subentendida uma norma de veracidade [...] Identificar a história científica com as recordações nacionais de onde ela veio é confundir a essência de uma coisa com a sua origem; é já não distinguir a alquimia da química, a astronomia da astrologia [...] Desde o primeiro momento [...] que a história dos historiadores se define contra a função social das recordações históricas e se considera a si mesma como participando de um ideal de verdade e de um interesse de pura curiosidade (1968, p. 424).

A objetividade histórica — objetivo ambicioso — constrói-se pouco a pouco através de revisões incessantes do trabalho histórico, laboriosas verificações sucessivas e acumulação de verdades parciais. Quem talvez tenha exprimido melhor esta lenta marcha da história para a objetividade foram dois filósofos. Paul Ricœur, na *Histoire et vérité*:

> Esperamos da história uma certa objetividade, a objetividade que lhe compete; a maneira como a história nasce e renasce no-lo demonstra; ela procede sempre pela retificação das sistematizações oficiais e pragmáticas do seu passado, operadas pelas sociedades tradicionais. Esta retificação tem o mesmo espírito que o das ciências físicas no confronto das suas primeiras sistematizações com a aparência da percepção e com as cosmologias que ainda lhe são tributárias (1955, pp. 24-25).

E Adam Schaft:

> O nosso conhecimento adquiriu necessariamente a forma de um processo infinito que, aperfeiçoando o saber sobre diversos aspectos da realidade, analisada sob diferentes prismas e acumulando verdades parciais, não produz uma simples soma de conhecimentos, nem modificações puramente quantitativas do saber, mas transformações qualitativas da nossa visão da história (1970, pp. 338 e segs.).

A contradição mais flagrante da história é sem dúvida o fato do seu objeto ser singular, um acontecimento, uma série de acontecimentos, de personagens que só existem uma vez, enquanto o seu objetivo, como o de todas as ciências, é atingir o universal, o geral, o regular.

Já Aristóteles tinha afastado a história do mundo das ciências, precisamente porque ela se ocupa do particular, que não é um objeto da ciência — cada fato histórico só aconteceu e só acontecerá uma vez. Esta singularidade constitui, para muitos, produtores ou consumidores de história, a sua principal atração: "Amar o que nunca se verá duas vezes".

A explicação histórica deve tratar dos objetos "únicos" (Gardiner, 1952, II, 3). As conseqüências deste reconhecimento da singularidade do fato histórico podem ser reduzidas a três, que tiveram um enorme papel na história da história.

A primeira é a primazia do acontecimento. Se pensamos que, de fato, o trabalho histórico consiste em estabelecer acontecimentos, basta aplicar aos documentos um método que deles os faça sair. Assim, Dibble (1963) distinguiu quatro tipos de inferências, que levam dos documentos aos acontecimentos, em função da natureza dos documentos que possam existir: testemunhos individuais (*testimony*), fontes coletivas (*social bookkeeping*), indicadores diretos (*direct indicators*), correlatos (*correlates*). Este método excelente só tem o defeito de definir um objetivo contestável. Em primeiro lugar, confunde acontecimento e fato histórico, e sabemos hoje que o fim da história não é estabelecer estes dados falsamente "reais" batizados de acontecimentos ou fatos históricos.

A segunda conseqüência da limitação da história ao singular consiste em privilegiar o papel dos indivíduos e, em especial, dos grandes homens. Edward H. Carr mostrou como, na tradição ocidental, esta tendência remonta aos gregos, que atribuíram as suas mais antigas epopéias e as suas primeiras leis a indivíduos hipotéticos (Homero, Licurgo e Sólon), renovou-se no Renascimento com a voga de Plutarco; Carr reencontra o que chama jocosamente "a teoria da história do 'mau rei João' (Sem Terra)" (*The bad king John theory of history*) na

obra de Isaiah Berlin, *Historical inevitability* (1954) (Carr, 1961). Esta concepção, que desapareceu praticamente da história científica, infelizmente continua a ser espalhada por vulgarizadores e pela *media*, a começar pelos editores. Não confundo esta explicação vulgar da história feita por indivíduos com o gênero biográfico que — apesar dos erros e mediocridades — é um gênero maior da história e produziu obras-primas historiográficas como o *Frederico II* (*Kaiser Friedrich der Zweite*), de Ernest Kantorowicz (1927-1931). Carr tem razão em lembrar o que Hegel dizia dos grandes homens: "Os indivíduos históricos são os que cumpriram e quiseram, não um objeto imaginado e presumido, mas uma realidade justa e necessária e que a cumpriram porque tiveram a revelação interior do que pertence realmente ao tempo e às necessidades" (Hegel, 1805-1831).

De fato, como Michel de Certeau bem disse (1975), a especialidade da história é o *particular*, mas o particular, como demonstrou Elton (1967), é diferente do individual, e o particular especifica, quer a atenção, quer a investigação histórica, não enquanto objeto pensado, mas, ao contrário, como limite do pensável.

A terceira conseqüência abusiva que se extraiu do papel do particular em história consiste em reduzi-la a uma narração, a um conto. Augustin Thierry, como nos recorda Roland Barthes, foi um dos defensores — aparentemente dos mais ingênuos — desta crença nas virtudes do conto histórico:

> Disse-se que o objeto da história era contar, não provar; não o sei, mas estou certo de que, em história, o melhor gênero de prova, o mais capaz de tocar e convencer os espíritos, o que inspira menor desconfiança e deixa menos dúvidas, é a narração completa [...] (1840, ed. 1851, II, p. 227).

Mas o que significa "completa"? Passemos por cima do fato de um conto — histórico ou não — ser uma construção e, sob a aparência honesta e objetiva, proceder a toda uma série de escolhas não explícitas. Toda a concepção da história que a identifica com o conto afigura-se-me, hoje, inaceitável. Certamente que a sucessividade que constitui o estofo do material histórico obriga a dar ao conto um lugar que me

parece fundamentalmente de ordem pedagógica. Corresponde simplesmente à necessidade que há, em história, de expor o *como* antes de procurar o *porquê*, o que coloca o conto na base da lógica do trabalho histórico. O conto não passa de uma fase preliminar, mesmo tendo exigido um longo trabalho prévio por parte do historiador. Mas este reconhecimento de uma retórica indispensável em história não deve conduzir-nos à negação do caráter científico da história.

Num livro sedutor, Hayden White (1973) estudou a obra dos principais historiadores do século XIX, entendendo-a como uma pura forma retórica, um discurso narrativo em prosa. Para conseguirem explicar, ou melhor, para obterem um "efeito de explicação", os historiadores podem escolher entre três estratégias: explicação por argumento formal, por intriga (*emplotment*), ou por implicação ideológica. No interior dessas três estratégias há quatro modos possíveis de articulação, para atingir o efeito explicativo: para os argumentos há o formalismo, o organicismo, o mecanicismo e o contextualismo; para as intrigas há o romance, a comédia, a tragédia e a sátira; para a implicação ideológica há o anarquismo, o conservadorismo, o radicalismo e o liberalismo. A combinação específica dos modos de articulação tem como resultado o *style* historiográfico dos autores individuais. Este estilo é atingido por um ato essencialmente poético, no qual Hayden White utiliza as categorias aristotélicas da metáfora, da metonímia, da sinédoque e da ironia. Aplicou esta trama a quatro historiadores — Michelet, Ranke, Tocqueville e Burckhardt —, e a quatro filósofos da história — Hegel, Marx, Nietzsche e Croce.

O resultado desta investigação é, em primeiro lugar, a constatação de que as obras dos principais filósofos da história do século XIX só diferem daquelas dos seus correspondentes, no campo da "história propriamente dita", pela ênfase e não pelo conteúdo. Responderei de imediato a esta constatação de que Hayden White não fez nada além de descobrir a relativa unidade de estilo de uma época e reencontrar o que Taine tinha posto em relevo numa perspectiva ainda mais vasta, relativamente ao século XVII:

Entre uma aléia de Versailles, um raciocínio filosófico de Malebranche, uma regra de verificação de Boileau, uma lei de Colbert sobre as hipotecas, uma máxima de Bossuet sobre o reino de Deus, parece existir uma distância infinita. Os fatos são tão diferentes entre si que à primeira vista os julgamos isolados e separados. Mas os fatos comunicam entre si pela definição dos grupos em que estão integrados (apud Ehrard e Palmade, 1964, p. 72).

Segue-se a caracterização dos oito autores escolhidos da seguinte maneira: Michelet é o realismo histórico, entendido como romance; Ranke, o realismo histórico, como comédia; Tocqueville, o realismo histórico, como tragédia; Burckhardt, o realismo histórico, como sátira; Hegel, a poética da história e da vida para além da ironia; Marx, a defesa filosófica da história em termos metonímicos; Nietzsche, a defesa poética da história em termos metafísicos; e Croce, a defesa filosófica da história em termos irônicos.

As sete conclusões gerais sobre a consciência histórica no século XIX, propostas por Hayden White, podem resumir-se em três idéias:

1) não existe diferença fundamental entre história e filosofia da história;
2) a escolha das estratégias de explicação histórica é mais de ordem moral ou estética do que epistemológica;
3) a reivindicação duma cientificidade da história não passa do disfarce de uma preferência por esta ou aquela modalidade de conceitualização histórica.

E, por fim, a conclusão mais geral — mesmo para além da concepção de história no século XIX — é que a obra do historiador é uma forma de atividade simultaneamente poética, científica e filosófica.

Seria demasiado fácil ironizar — sobretudo a partir do esquelético resumo que dei de um livro recheado de sugestivas análises detalhadas — sobre esta concepção de "meta-história", os seus *a priori* e os seus simplismos.

Vejo aqui duas possibilidades interessantes de reflexão. A primeira é a que contribui para esclarecer a crise do historicismo no fim do século XIX, da qual falarei mais adiante. A segunda é que ele permite pôr — com base num exemplo histórico — o problema das relações entre a história como ciência, como arte e como filosofia.

Parece-me que estas relações se exprimem antes de mais nada historicamente e que, onde Hayden White vê uma espécie de natureza intrínseca, há a situação histórica de uma disciplina; podemos dizer, em resumo, que a história, intimamente misturada até o fim do século XIX com a arte e com a filosofia, se esforça (o que consegue parcialmente) por se tornar mais específica, técnica e científica e menos literária e filosófica.

Devemos, no entanto, notar que alguns dos maiores historiadores contemporâneos reivindicam ainda para a história o caráter de arte. Para Georges Duby, "a história é acima de tudo uma arte, uma arte essencialmente literária. A história só existe pelo discurso. Para que seja boa, é preciso que o discurso seja bom" (Duby e Lardreau, 1980, p. 50). Mas, como ele próprio afirma: "A história, se deve existir, não deve ser livre: ela pode muito bem ser um modo do discurso político, mas não deve ser propaganda; pode muito bem ser um gênero literário, mas não deve ser literatura" (op. cit., pp. 15-16). Torna-se, pois, claro que a obra histórica não é uma obra de arte como as outras, que o discurso histórico tem a sua especificidade.

A questão foi bem posta por Roland Barthes:

> A narração dos acontecimentos passados, submetida vulgarmente, na nossa cultura, desde os gregos, à sanção da "ciência" histórica, colocada sob a caução imperiosa do "real", justificada por princípios de exposição "racional", diferirá esta narração realmente, por algum traço específico, por uma indubitável pertinência, da narração imaginária, tal como a podemos encontrar na epopéia, no romance ou no drama? (1967, p. 65).

Também Émile Benveniste tinha respondido a esta questão, insistindo na intenção do historiador: "O enunciado histórico dos acontecimentos é independente da sua verdade 'objetiva'. Só conta o desígnio 'histórico' do escritor" (1959, p. 240).

A resposta de Roland Barthes, em termos lingüísticos, é que

> na história "objetiva" o "real" não é mais que um significado não formulado, abrigado à sombra da aparente onipotência do referente. Essa situação define aquilo a que se poderia chamar *o efeito do real* [...], o discurso histórico não segue o real, apenas o significa, sem deixar de repetir *aconteceu*, sem que esta asserção possa ser mais que o significado inverso de toda a narração histórica (1967, p. 74).

Barthes termina o estudo esclarecendo a atual decadência da história-conto pela procura de uma maior cientificidade:

> Assim se compreende que o esbater (senão o desaparecer) da narração na ciência histórica atual, que procura falar mais de estruturas que de cronologias, mais que uma simples mudança de escola, implica uma verdadeira transformação ideológica: a narração histórica morre porque o signo da história é, daqui em diante, menos o real que o inteligível (idem, op. cit., p. 75).

Sobre uma outra ambigüidade do termo "história" que, na maior parte das línguas, designa a ciência histórica e um conto imaginário, *a* história e *uma* história (o inglês distingue *story* e *history* [cf. Gallie, 1963, pp. 150-72]), Paul Veyne estabeleceu uma visão original da história.

Para ele, a história é um conto, uma narração, mas "um conto de acontecimentos verdadeiros" (1971, p. 16). Ela se interessa por uma forma particular de singularidade, de individualidade, que é o específico: "A história interessa-se por acontecimentos individualizados dos quais nenhum é a inútil repetição do outro, mas não é a sua individualidade enquanto tal que a interessa: ela procura compreendê-los, isto é, reencontrar neles uma espécie de generalidade ou mais precisamente de especificidade" (op. cit., p. 72). E ainda: "A história é a descrição do que é específico, isto é, compreensível, nos acontecimentos humanos" (op. cit., p. 75). A história assemelha-se, então, a um romance. É feita de *intrigas*. Vemos o que esta noção tem de interessante, na medida em que preserva a singularidade sem a fazer cair na desordem, que recusa o determinismo, mas implica uma certa lógica, que valoriza o papel do historiador que "constrói" seu estudo histórico, como um romancista constrói sua "história". Esta noção tem, a meu ver, o defeito de fazer crer que o historiador tem a mesma liberdade que o romancista e que a história não é uma ciência, mas — por mais precauções que Veyne tome — um gênero literário; enquanto ela me aparece como uma ciência — o que é banal, mas deve ser dito — que tem ao mesmo tempo o caráter de todas as ciências e caracteres específicos.

Uma primeira precisão. Em face dos defensores da história positivista que julgam poder banir toda a imaginação e, até, toda a "idéia" do trabalho histórico, muitos historiadores e teóricos da história reivindicaram e continuam a reivindicar o direito à imaginação.

William Dray definiu a "representação imaginativa" (*imaginative re-enactment*) do passado como uma forma de explicação racional. A "simpatia" que permite sentir e fazer sentir um fenômeno histórico não seria mais que uma técnica de exposição (Dray, 1957; cf. Beer, 1963). Gordon Leff opôs a reconstrução imaginativa do historiador ao procedimento do especialista das ciências da natureza:

> O historiador, ao contrário do *natural scientist*, deve criar o seu próprio quadro para avaliar os acontecimentos de que trata; ele deve fazer uma reconstrução imaginativa do que, por natureza, não era real, mas estava contido em acontecimentos individuais. Deve abstrair do complexo de atitudes, valores, intenções e convenções que faz parte das nossas ações, para lhe apreender a significação (1969, pp. 117-18).

Esta apreciação da imaginação do historiador parece-me insuficiente. Há duas espécies de imaginação a que o historiador pode recorrer: a que consiste em animar o que está morto nos documentos e faz parte do trabalho histórico, pois que este mostra e explica as ações dos homens. É desejável encontrar esta capacidade de imaginação que torna o passado *concreto* — tal como Georges Duby desejava encontrar talento literário no historiador. Mas é ainda mais desejável, pois é *necessário* que o historiador revele essa outra forma de imaginação, a imaginação científica, que, pelo contrário, se manifesta pelo poder de *abstração*. Nada aqui distingue, nem deve distinguir, o historiador dos outros homens de ciência. Ele deve trabalhar nos seus documentos com a mesma imaginação que o matemático nos seus cálculos ou o físico e o químico nas suas experiências. É uma questão de estado de espírito, e resta-nos aqui seguir Huizinga quando declara que a história não é apenas um ramo do saber, mas também "uma forma intelectual para compreender o mundo" (1936).

Em contrapartida, deploro que um espírito tão fino como Raymond Aron, na sua paixão empirista, tenha afirmado que os conceitos do historiador são vagos porque, "na medida em que nos ligamos

ao concreto, eliminamos a generalidade" (1938a, p. 206). Os conceitos do historiador são, com efeito, não vagos, mas por vezes metafóricos, precisamente porque devem remeter ao mesmo tempo para o concreto e para o abstrato, sendo a história — como as outras ciências humanas ou sociais — uma ciência não tanto do complexo, como se prefere dizer, mas do específico, como o diz, com razão, Paul Veyne.

A história, como todas as ciências, deve generalizar e explicar. Faz isso de modo original. Como diz Gordon Leff, tal como muitos outros, o método de explicação em história é essencialmente dedutivo.

"Não haveria história nem discurso conceitual sem generalização [...] A compreensão histórica não difere pelos processos mentais que são inerentes a qualquer raciocínio humano, mas pelo seu estatuto que é mais o de um saber dedutivo que demonstrável" (1969, pp. 79-80). A significação em história tanto se faz tornando inteligível um conjunto de dados inicialmente separados como através da lógica interna de cada elemento: "A significação em história é essencialmente contextual" (op. cit., p. 57).

Finalmente, em história as explicações são mais avaliações do que demonstrações, mas incluem a opinião do historiador em termos racionais, inerentes ao processo intelectual de explicação:

> Algumas formas de análise causal são nitidamente indispensáveis para qualquer tentativa de estabelecer relações entre acontecimentos; tal como temos de distinguir entre acaso e necessidade, o historiador tem de decidir se cada situação é regulada por fatores de longo termo ou curto termo. Mas, tal como as suas categorias, esses fatores são conceituais. Não correspondem a entidades empiricamente confirmadas ou infirmadas. E, por isso, as explicações da história são avaliações (op. cit., pp. 97-98).

Os teóricos da história esforçaram-se, ao longo dos séculos, por introduzir grandes princípios suscetíveis de fornecer chaves gerais da evolução histórica. As duas principais noções avançadas foram, por um lado, a do sentido da história e, por outro, a das *leis* da história.

A noção de um sentido da história pode decompor-se em três tipos de explicação: a crença em grandes movimentos cíclicos, a idéia

de um fim da história consistindo na perfeição deste mundo, a teoria de um fim da história situado fora dela (Beglar, 1975). Podemos considerar que as concepções astecas ou, de certo modo, as de Arnold Toynbee, integram-se na primeira opinião, o marxismo na segunda e o cristianismo na terceira.

No interior do cristianismo estabelece-se uma grande clivagem entre os que, com santo Agostinho e a ortodoxia católica, baseados na idéia das duas cidades, a terrestre e a celeste, exposta na *De Civitate Dei*, sublinham a ambivalência do tempo da história, presente tanto no caos aparente da história humana (Roma não é eterna e não é o fim da história) como no fluxo escatológico da história divina, e os que, com os milenaristas e Joaquim da Fiore, procuram conciliar a segunda e a terceira concepções do sentido da história. A história acabaria uma primeira vez com o aparecimento de uma terceira idade, reino dos santos na terra, antes de acabar com a ressurreição da carne e o Juízo Final. É esta, no século XIII, a opinião de Joaquim da Fiore e de seus discípulos, que não só nos faz sair da teoria da história como também da filosofia da história, para nos fazer entrar na teologia da história. No século XX, a renovação religiosa gerou em alguns pensadores uma recuperação da teologia da história. O russo Berdjaev (1923) profetizou que as contradições da história contemporânea dariam lugar a uma nova criação conjunta do homem e de Deus. O protestantismo do século XX viu defrontarem-se diversas correntes escatológicas: a da "escatologia conseqüente" de Schweizer, a da "escatologia desmitificada" de Baltmann, a da "escatologia realizada" de Dodd, a da "escatologia antecipada" de Cullmann, entre outras (ver o artigo "Escatologia", neste volume). Retomando a análise de santo Agostinho, o historiador católico Henri-Irénée Marrou (1968) desenvolveu a idéia da ambigüidade do tempo da história:

> O tempo da história está carregado de uma ambigüidade, de uma ambivalência radical: ele é certamente, mas não só, como o imaginava uma doutrina superficial, um "fator de progresso"; a história tem também uma face sinistra e sombria: este acontecimento, que se cumpre misteriosamente, traça um caminho através do sofrimento, da morte e da degradação (1968).

De outra parte, já escrevi sobre a concepção cíclica e a idéia de decadência (ver o artigo "Decadência", neste volume) e exporei mais adiante uma amostragem desta concepção, a filosofia da história de Spengler.

Sobre a idéia do fim da história consistindo na perfeição deste mundo, a lei mais coerente exposta foi a de progresso (ver artigo "Progresso/Reação", neste volume). Neste artigo, mostrei o nascimento, triunfo e crítica da noção de progresso; apenas exporei aqui algumas observações sobre o progresso tecnológico (cf. Gallie, 1963, pp. 191-93).

Gordon Childe, depois de ter afirmado que o trabalho do historiador consistia em encontrar uma ordem no processo da história humana (1953, p. 5) e defendido que não havia leis em história, mas uma "seqüência de ordem", tomou como exemplo desta ordem a tecnologia. Para ele, há um progresso tecnológico "desde a Pré-História à Idade do Carvão", que consiste numa seqüência ordenada de acontecimentos históricos. Mas Gordon Childe lembra que, em cada fase, o progresso técnico é um "produto social" e, se procurarmos analisá-lo desse ponto de vista, apercebemo-nos que o que parecia linear é irregular (*erratic*) e, para explicar estas "irregularidades e estas flutuações", temos de nos voltar para as instituições sociais, econômicas, políticas, jurídicas, teológicas, mágicas, os costumes e as crenças — que agiram como estímulos ou como freios —, em resumo, para toda a história na sua complexidade. Mas será legítimo isolar o domínio da tecnologia e considerar que o resto da história não age sobre ele senão do exterior? Não seria a tecnologia uma componente de um conjunto mais vasto cujas partes só existem pela decomposição mais ou menos arbitrária feita pelo historiador?

Este problema foi posto de uma maneira notável por Bertrand Gille (1978, pp. viii e segs.), que passa a noção de que sistema técnico seja um conjunto coerente de estruturas compatíveis umas com as outras. Os sistemas técnicos históricos revelam uma ordem técnica. Este "modo de abordar o fenômeno técnico" obriga a um diálogo com os especialistas dos outros sistemas: o economista, o lingüista, o sociólogo, o político, o jurista, o sábio, o filósofo... Desta concepção sai a

necessidade de uma periodização, no momento em que os sistemas técnicos se sucedem, sendo o mais importante compreender, se não explicar totalmente, a passagem de um sistema técnico a outro. Assim, coloca-se o problema do progresso técnico, no qual Gille distingue "progresso da técnica" e "progresso técnico", iniciando-se este com a entrada das invenções na vida industrial ou cotidiana.

Gille nota ainda que "a dinâmica dos sistemas", assim concebida, dá um novo valor àquilo a que se denomina (expressão simultaneamente vaga e ambígua) "revoluções industriais".

Assim fica posto o problema que chamarei mais genericamente de o problema da *revolução* em história. Ele impôs-se à historiografia quer no domínio cultural — revolução da imprensa (cf. McLuhan, 1962; Eisenstein, 1966), revolução científica (cf. Kuhn, 1957) —, quer na historiografia (Fussner, 1962; cf. Nadel, 1963), quer no campo político (Revolução Inglesa, de 1940; Francesa, de 1789; Russa, de 1917).

Estes acontecimentos e a própria noção de revolução foram, ainda recentemente, objeto de vivas controvérsias. Parece-me que a tendência atual consiste, por um lado, em recolocar o problema em correlação com a problemática da longa duração (Vovelle, 1978) e, por outro, ver nas controvérsias em torno "da" revolução, ou "das" revoluções, um campo privilegiado para os pressupostos ideológicos e as escolhas políticas do presente. "É um dos terrenos mais 'sensíveis' de toda a historiografia" (Chartier, 1978, p. 497).

A minha opinião é que não há, em história, *leis* comparáveis às que foram descobertas no domínio das ciências da natureza — opinião largamente divulgada hoje com a refutação do historicismo e do marxismo vulgar e a desconfiança perante os filósofos da história. Muito depende, aliás, do sentido que se atribui às palavras. Reconhece-se hoje, por exemplo, que Marx não formulou leis gerais da história, mas apenas conceitualizou o processo histórico, unificando teoria (crítica) e prática (revolucionária) (Lichtheim, 1973). Runciman disse, com justiça, que a história, tal como a sociologia e a antropologia, é "uma consumidora e não uma produtora de leis" (1970, p. 10).

Mas, em face das acusações, muitas vezes mais provocatórias que convincentes, da irracionalidade da história, estou convicto de que o trabalho histórico tem por fim tornar inteligível o processo histórico e

que esta inteligibilidade conduz ao reconhecimento da *regularidade* na evolução histórica.

É o que reconhecem os marxistas abertos, mesmo se têm tendência para fazer o termo "regularidades" inclinar-se em direção ao termo "leis" (cf. Topolski, 1973, pp. 275-304).

Estas regularidades devem ser reconhecidas primeiro no interior de cada *série* estudada pelo historiador, que a torna inteligível descobrindo nela uma lógica, um sistema, termo que prefiro à intriga, pois ele insiste mais no caráter objetivo da operação histórica. Há um provérbio que diz "Comparação não é razão", mas o caráter científico da história reside na valorização tanto das diferenças como das semelhanças, enquanto as ciências da natureza procuram eliminar as diferenças.

O acaso tem naturalmente um lugar no processo da história e não perturba as regularidades, pois que o acaso é um elemento constitutivo do processo histórico e de sua inteligibilidade.

Montesquieu declarou que, "se uma causa particular, como o resultado acidental de uma batalha, conduziu um Estado à ruína, é porque existia uma causa geral que fez com que a queda desse Estado dependesse de uma só batalha"; e Marx escreveu numa carta:

> A história universal teria um caráter muito místico se excluísse o acaso. Este acaso, bem entendido, faz parte do processo geral de desenvolvimento e é compensado por outras formas de acaso. Mas a aceleração ou o atraso do processo dependem desses "acidentes", incluindo o caráter "fortuito" dos indivíduos que estão à frente do movimento na sua fase inicial (apud Carr, 1961, p. 95).

Recentemente, tentou-se avaliar o papel do acaso em certos episódios históricos. Assim, Jorge Basadre (1973) estudou a série de probabilidades na emancipação do Peru. Utilizou os trabalhos de Vendryès (1952) e de Bousquet (1967). Este último defende que o esforço para matematizar o acaso exclui quer o providencialismo, quer a crença num determinismo universal. Segundo ele, o acaso não participa nem no processo científico, nem na evolução econômica, e manifesta-se como tendência a um equilíbrio que elimina não o próprio acaso, mas as suas conseqüências. As formas de acaso mais "eficazes", em história, seriam o acaso meteorológico, o assassinato, o nascimento de gênios.

Esboçada assim a questão das regularidades e da racionalidade em história, resta-me evocar os problemas da unidade e da diversidade, da continuidade e da descontinuidade em história. Como estes problemas estão no âmago da crise atual da história, voltarei a eles no final deste ensaio.

Limitar-me-ei a dizer que, se o objetivo da verdadeira história foi sempre o de ser uma história global ou total — integral, perfeita, como diziam os grandes historiadores do fim do século XVI —, a história, à medida que se constitui como corpo de disciplina científica e escolar, deve encarnar-se em categorias que pragmaticamente a fracionam. Estas categorias dependem da própria evolução histórica: a primeira parte do século XX viu nascer a história econômica e social; a segunda, a história das mentalidades. Alguns, como Perelman (1969, p. 13), privilegiam a história periodológica; outros, as categorias sistemáticas. Cada uma tem sua utilidade, sua necessidade. São instrumentos de trabalho e exposição. Não têm qualquer realidade objetiva, substancial. Por isso, a aspiração dos historiadores à totalidade histórica pode e deve adquirir formas diferentes que, também elas, evoluem com o tempo. O quadro pode ser constituído por uma realidade geográfica ou por um conceito: assim fez Fernand Braudel, primeiro com o Mediterrâneo, no tempo de Filipe II, e depois com a civilização material e o capitalismo. Jacques Le Goff e Pierre Toubert (1975) procuraram, no quadro da história medieval, mostrar como o objetivo de uma história total parece hoje acessível, de modo pertinente, através de objetos globalizantes, construídos pelo historiador; por exemplo, o *incastellamento,* a pobreza, a marginalidade, a idéia de trabalho etc. Não penso que o método das aproximações múltiplas — se não se alimentar de uma ideologia eclética superada — seja prejudicial ao trabalho do historiador. Ele é por vezes mais ou menos imposto pelo estado da documentação, dado que cada tipo de fonte exige um tratamento diferente, no interior de uma problemática de conjunto.

Ao estudar o nascimento do Purgatório dos séculos III e XIV no Ocidente, reportei-me a textos teológicos e histórias de visões, seja para *exempla,* uso litúrgico ou práticas de devoção; e teria recorrido à iconografia, se o Purgatório não tivesse estado tanto tempo ausente dela. Analisei algumas vezes pensamentos individuais; outras, mentalidades coletivas, ou ainda a mentalidade dos poderosos e das massas. Mas tive

sempre presente que, sem determinismo nem fatalidade, com lentidões, perdas, desvios, a crença no Purgatório tinha-se encarnado no seio de um sistema e que este sistema só tinha sentido devido a seu funcionamento numa sociedade global (cf. Le Goff, 1981).

Um estudo monográfico, limitado no espaço e no tempo, pode ser um excelente trabalho histórico, se levantar um problema e se se prestar à comparação, se for conduzido como um *case study.* Só me parece condenada a monografia fechada em si mesma, sem horizontes, que foi a filha dileta do positivismo e não está completamente morta.

No que se refere à continuidade e à descontinuidade, já falei do conceito de revolução. Gostaria de acabar a primeira parte deste ensaio insistindo no fato de que o historiador deve respeitar o tempo que, sob diversas formas, é a condição da história e que deve fazer corresponder seus quadros de explicação cronológica à duração do vivido. Datar é e será sempre uma das tarefas fundamentais do historiador, mas deve fazer-se acompanhar de outra manipulação necessária da duração — a periodização —, para que a datação se torne historicamente pensável.

Gordon Leff recordou com veemência: "A periodização é indispensável a qualquer forma de compreensão histórica" (1969, p. 130), acrescentando com pertinência: "A periodização, como a própria história, é um processo empírico, delineado pelo historiador" (op. cit., p. 150). Acrescentarei apenas que não há história imóvel e que a história também não é a pura mudança, mas o estudo das mudanças significativas. A periodização é o principal instrumento de inteligibilidade das mudanças significativas.

A mentalidade histórica: os homens e o passado

Anteriormente citei alguns exemplos do modo como os homens constroem e reconstroem o seu passado. É, em geral, o lugar que o passado ocupa nas sociedades o que aqui me interessa. Adoto, neste ensaio, a expressão "cultura histórica", usada por Bernard Guenée (1980). Sob este termo, Guenée reúne a bagagem profissional do historiador, sua

biblioteca de obras históricas, o público e a audiência dos historiadores. Acrescento-lhes a relação que uma sociedade, na sua psicologia coletiva, mantém com o passado. Minha concepção não está muito afastada daquilo a que os anglo-saxônicos chamam *historical mindedness*. Conheço os riscos desta reflexão: considerar unidade uma realidade complexa e estruturada em classes ou, pelo menos, em categorias sociais distintas por seus interesses e cultura, ou supor um "espírito do tempo" (*Zeitgeist*), isto é, um inconsciente coletivo, o que são abstrações perigosas. No entanto, os inquéritos e os questionários usados nas sociedades "desenvolvidas" de hoje mostram que é possível abordar os sentimentos da opinião pública de um país a respeito de seu passado, assim como sobre outros fenômenos e problemas (cf. Lecuir, 1981).

Como estes inquéritos são impossíveis no que se refere ao passado, esforçar-me-ei por caracterizar — sem dissimular o aspecto arbitrário e simplificador deste procedimento — a atitude dominante de algumas sociedades históricas perante seu passado e sua história. Considerarei os historiadores os principais intérpretes da opinião coletiva, procurando distinguir suas idéias pessoais da mentalidade coletiva. Sei bem que ainda continuo a confundir passado com história na memória coletiva. Devo, pois, dar algumas explicações suplementares que tornam mais precisas as minhas idéias sobre a história.

A história da história não se deve preocupar apenas com a produção histórica profissional, mas com todo um conjunto de fenômenos que constituem a cultura histórica, ou melhor, a mentalidade histórica de uma época. Um estudo dos manuais escolares de história é um aspecto privilegiado, mas esses manuais praticamente só passam a existir depois do século XIX. O estudo da literatura e da arte pode esclarecer este ponto. O lugar que Carlos Magno ocupa nas *canções de gesta*, o nascimento do romance no século XII e o fato de ter assumido a forma de romance histórico (argumento antigo, cf. *Nouvelle Revue Française*, nº 238, Le Roman Historique, 1972), a importância das obras históricas no teatro de Shakespeare (Driver, 1960) são testemunhas do gosto de algumas sociedades históricas por seu passado. Integrado numa recente exposição de um grande pintor do século XV, Jean Fouquet, Nicole Reynaud mostrou (1981) como, a par do interesse pela

história antiga, sinal do Renascimento (miniaturas das *Antiquités judaïques*, da *Histoire ancienne*, de *Tite-Live*), Fouquet manifesta um gosto acentuado pela história moderna (*Heures* de Étienne Chevalier, *Tapisserie* de Tormisuy, *Grandes Chroniques de France* etc.). Dever-se-ia acrescentar-lhes o estudo dos nomes próprios, dos guias de peregrinos e turistas, das inscrições, da literatura de divulgação, dos monumentos etc. Marc Ferro (1977) mostrou como o cinema acrescentou à história uma nova fonte fundamental: o filme torna claro, aliás, que o cinema é "agente e fonte da história". Isto é verdadeiro para o conjunto da *media*, o que bastaria para explicar que a relação dos homens com a história conhece, como a *media* moderna (comunicação de massas, cinema, rádio, televisão), um avanço considerável. É este alargamento da noção de história (no sentido de historiografia) que santo Mazzarino defendeu no grande estudo *Il pensiero storico classico* (1966). Mazzarino procura preferencialmente a mentalidade histórica nos elementos étnicos, religiosos, irracionais, nos mitos, nas fantasias poéticas, nas histórias cosmogônicas etc. Daí resulta mesmo uma nova concepção de historiador, definida por Arnaldo Momigliano com rigor:

> O historiador não é fundamentalmente, para Mazzarino, um profissional, investigador da verdade do passado, mas alguém que vê, um "profético", intérprete do passado, condicionado por suas opiniões políticas, pela fé religiosa, características étnicas e, finalmente, mas não em exclusivo, pela situação social. Todas as evocações poéticas, míticas, utópicas, ou, de algum modo, fantásticas do passado entram na historiografia (1969, p. 61).

Ainda sobre este assunto, devemos distinguir: o objeto da história da história é bem este sentido difuso do passado, que reconhece nas produções do imaginário uma das principais expressões da realidade histórica, nomeadamente de sua maneira de reagir perante seu passado. Mas esta história indireta não é a história dos historiadores, a única que tem vocação científica.

O mesmo acontece com a memória. Tal como o passado não é a história, mas seu objeto, também a memória não é a história, mas um de seus objetos e, simultaneamente, um nível elementar de elaboração histórica. A revista *Dialectiques* publicou recentemente (1980)

um número especial consagrado às relações entre memória e história: Sous l'Histoire, la Mémoire. O historiador inglês Ralph Samuel, um dos principais iniciadores das *History workshops*, a que irei referir-me adiante, faz considerações ambíguas sob um título não menos ambíguo: "Déprofessionnaliser l'histoire" (1980). Se ele pretende que o recurso à história oral, às autobiografias, à história subjetiva amplie a base do trabalho científico e chegue a modificar a imagem do passado, dando a palavra aos esquecidos da história, tem inteiramente razão e sublinha um dos grandes progressos da produção histórica contemporânea. Se, pelo contrário, quer colocar no mesmo plano "produção autobiográfica" e "produção profissional", acrescentando que "a prática profissional não constitui nem um monopólio nem uma garantia" (op. cit., p. 16), a afirmação parece-me perigosa. O certo (e voltarei a este aspecto) é que as fontes tradicionais do historiador nem sempre são mais "objetivas" — nem mais "históricas" — do que o que o historiador crê. A crítica das fontes tradicionais é insuficiente, mas o trabalho do historiador deve exercer-se em ambos os níveis. Uma ciência histórica autogerida não só seria um desastre como não faz sentido, pois a história, mesmo que só o consiga vagamente, é uma ciência e depende de um saber profissionalmente adquirido. É evidente que a história não atingiu o grau de tecnicismo das ciências da natureza ou da vida, e não desejo que o atinja para que possa continuar a ser facilmente compreensível e até controlável pelo maior número possível de pessoas. A história já tem a sorte ou a infelicidade (única entre todas as ciências?) de poder ser feita convenientemente pelos amadores. De fato, ela tem necessidade de vulgarização — e os historiadores profissionais nem sempre se dignam aceder a esta função, no entanto essencial e digna, da qual se sentem incapazes; mas a era da nova *media* multiplica a necessidade e as ocasiões para existirem mediadores semiprofissionais. Devo acrescentar que tenho muitas vezes prazer em ler — quando são bem feitos e escritos — os romances históricos e que reconheço em seus autores a liberdade de fantasia que lhes é devida. Mas naturalmente que, se pedirem a minha opinião de historiador, não identifico com história as liberdades ali tomadas. E por que não um setor literário da história–ficção no qual, respeitando os dados de base da história — costumes, instituições, mentalidades —, fosse possível recriá-la, jogando com o aca-

so e com o *événementiel*? Teria então o duplo prazer da surpresa e do respeito pelo que há de mais importante em história. Por isso me agradou o romance de Jean d'Ormesson, *La gloire de l'Empire*, que reescreve com talento e saber a história bizantina. Não uma intriga que desliza nos interstícios da história — como *Ivanhoé*, *Os últimos dias de Pompéia*, *Quo vadis?*, *Os três mosqueteiros* etc. —, mas a invenção de um novo curso dos acontecimentos políticos, a partir das estruturas fundamentais da sociedade. Este trabalho é muitas vezes bem-feito e útil. Mas deveríamos todos ser historiadores? Não reclamo poder para os historiadores fora de seu território, a saber, o trabalho histórico e o seu efeito na sociedade global — em especial, no ensino. O que deve acabar é o imperialismo histórico no desenvolvimento da ciência e no da política. No início do século XIX, a história era quase nada. O historicismo, em diversos aspectos, quis fazer tudo. A história não deve reger as outras ciências e, menos ainda, a sociedade. Mas, tal como o físico, o matemático, o biólogo — e, de outro modo, os especialistas de ciências humanas e sociais —, o historiador também deve ser ouvido, ou seja, a história deve ser considerada um ramo fundamental do saber.

Tal como as relações entre memória e história, também as relações entre passado e presente não devem levar à confusão e ao ceticismo. Sabemos agora que o passado depende parcialmente do presente. Toda a história é bem contemporânea, na medida em que o passado é apreendido no presente e responde, portanto, a seus interesses, o que não só é inevitável como legítimo. Pois que a história é duração, o passado é ao mesmo tempo passado e presente. Compete ao historiador fazer um estudo "objetivo" do passado sob sua dupla forma. Comprometido na história, não atingirá certamente a verdadeira "objetividade", mas nenhuma outra história é possível. O historiador fará ainda progressos na compreensão da história esforçando-se para explicitar, no seu processo de análise, tal como um observador científico o faz, as modificações que eventualmente introduz em seu objeto de observação. Sabemos bem, por exemplo, que os progressos da democracia nos levam a procurar mais o lugar dos "pequenos" na história, a colocarmo-nos no nível da vida cotidiana, e isso se impõe de diversas formas a todos os historiadores. Sabemos também que a evolução do

mundo nos leva a considerar a análise das sociedades em termos de *poder*, e esta problemática entrou assim na história. Sabemos também que a história se faz em geral da mesma maneira nos três grandes grupos de países existentes hoje no mundo: o mundo ocidental, o mundo comunista e o Terceiro Mundo. As relações entre a produção histórica destes três conjuntos dependem das relações de força e das estratégias políticas internacionais, mas também se desenvolve um diálogo entre especialistas, entre profissionais, numa perspectiva científica comum. Este quadro profissional não é puramente científico, ou melhor, exige um código moral semelhante ao de todos os cientistas e homens de ofício; exige aquilo que Georges Duby chama de "uma ética" (Duby e Lardreau, 1980, pp. 15-16), que eu chamaria, mais "objetivamente", de uma *deontologia*. Não insisto neste ponto, mas considero-o essencial; constato que, apesar de alguns desvios, esta deontologia existe e, bem ou mal, funciona.

A cultura (ou mentalidade) histórica não depende apenas das relações memória–história, presente–passado. A história é a ciência do tempo. Está estritamente ligada às diferentes concepções de tempo que existem numa sociedade e é um elemento essencial da aparelhagem mental de seus historiadores. Voltarei à concepção de um contraste existente na Antigüidade, quer nas sociedades quer no próprio pensamento dos historiadores, entre uma concepção circular e uma concepção linear do tempo. Lembramos aos historiadores que sua propensão para não considerar senão um tempo histórico "cronológico" deveria dar lugar a mais inquietação, se tivessem em conta interrogações filosóficas sobre o tempo, das quais as *Confissões* de santo Agostinho são representativas: "O que é o tempo? Se não me perguntarem, sei; se me pedissem para o explicar, seria incapaz de o fazer" (*Confissões*, XI, 14-17; cf. Starr, 1966). Elisabeth Eisenstein (1966), refletindo sobre o célebre livro de Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy* (1962), insiste na dependência das concepções de tempo em relação aos meios técnicos de registro e à transmissão dos fatos históricos, vendo na imprensa um novo tempo, o dos livros, que assinalava uma ruptura de relações entre Clio e Cronos. Esta concepção está na transição do oral ao escrito. Historiadores e etnólogos chamaram a atenção para a importância da passagem do escrito ao oral. Jack Goody (1977) também mostrou

como as culturas dependem de seus meios de tradução, estando o aparecimento da *literacy* ligado a uma mutação profunda de uma sociedade. Retificou algumas idéias sobre o "progresso" que marcam a passagem do oral ao escrito. A escrita traria maior liberdade, enquanto a oralidade conduziria a um saber mecânico, mnemônico, intangível. Ora, o estudo da tradição num meio oral mostra que os especialistas dessa tradição podem inovar, enquanto a escritura pode, ao contrário, apresentar um caráter "mágico" que a torna mais ou menos intocável. Não devemos, pois, opor uma história oral, que seria a da fidelidade e do imobilismo, a uma história escrita que seria a da maleabilidade e do perfectível. Num livro importante, Clanchy (1979), ao estudar a passagem da recordação memorizada ao documento escrito na Inglaterra medieval, pôs também em evidência que o essencial não é tanto o recurso ao escrito, como a mudança de natureza e de função do escrito, o deslizar do escrito de técnica sagrada para prática utilitária, a conversão de uma produção escrita elitista e memorizada numa produção escrita de massa, fenômeno que só se generalizou nos países ocidentais no século XIX, mas cujas origens remontam aos séculos XII e XIII.

Sobre o par oral/escrito, fundamental para a história, gostaria de fazer duas observações.

É claro que a passagem do oral ao escrito é muito importante, quer para a memória, quer para a história. Mas não devemos esquecer que:

1) oralidade e escrita coexistem em geral nas sociedades, e esta coexistência é muito importante para a história;
2) a história, se tem como etapa decisiva a escrita, não é anulada por ela, pois não há sociedades sem história.

Das "sociedades sem história", darei dois exemplos: por um lado, o de uma sociedade "histórica" que alguns consideram refratária ao tempo e não suscetível de ser analisada e compreendida em termos históricos: a Índia; por outro, o das sociedades ditas "pré-históricas" ou "primitivas".

A tese a-histórica sobre a Índia foi brilhantemente defendida por Louis Dumont (1962), que recorda que Hegel e Marx deram à história

da Índia um destino à parte, colocando-a praticamente fora da história. Hegel, ao fazer das castas "hindus" o fundamento de uma "diferenciação inabalável"; Marx, ao considerar que, em contraste com o desenvolvimento ocidental, a Índia conhece uma "estagnação", a estagnação de uma economia "natural" — por oposição à economia mercantil — à qual se sobrepunha um "despotismo" (1962, p. 49). A análise de Louis Dumont leva-o a tirar conclusões próximas daquelas de Marx, mas através de considerações diferentes e mais precisas. Depois de ter refutado a opinião dos marxistas vulgares que querem conduzir o caso da Índia ao da imagem simplista de uma evolução milenar, ele mostra que o "desenvolvimento indiano, extraordinariamente precoce, pára cedo e não deixa manifestar-se o seu próprio quadro, a forma de integração não é a que, com razão ou sem ela, nós identificamos com a nossa história" (op. cit., p. 64). Louis Dumont vê a origem deste bloqueio em dois fenômenos do passado remoto da Índia: a secularização precoce da função real e a afirmação — também ela prematura — do indivíduo. Por isso, "a esfera político-econômica, desligada dos valores pela secularização inicial da função real, manteve-se subordinada à religião" (ibidem). Assim, a Índia estagnou numa estrutura imóvel de castas em que o homem hierárquico (cf. Dumont, 1966) se diferencia radicalmente do homem das sociedades ocidentais, a que chamarei, por contraste, o homem histórico. Louis Dumont debruça-se finalmente sobre "a transformação contemporânea" da Índia, fazendo notar que ela não pode ser esclarecida à luz dos conceitos ocidentais; destaca em especial o fato de a Índia ter conseguido libertar-se do domínio estrangeiro "realizando o mínimo de modernização" (1962, p. 72). Não tenho competência para discutir as idéias de Louis Dumont. Contento-me em assinalar que sua tese não nega a existência de uma história indiana, embora lhe reivindique especificidade. Daí resulta, mais que a recusa, hoje banal, duma concepção milenar da história, o evidenciar de longas fases temporais sem evolução significativa, em certas sociedades, e a resistência de certos tipos de sociedade à mudança.

Acontece o mesmo, penso, com as sociedades "pré-históricas" e "primitivas". Sobre as primeiras, um grande especialista como André Leroi-Gourhan sublinhou que as incertezas da sua história têm, acima de tudo, origem na insuficiência de investigações. "É evidente que se,

de há meio século para cá, se tivesse feito a análise exaustiva apenas de uns cinqüenta locais bem escolhidos, disporíamos hoje, para um certo número de etapas culturais da humanidade, de materiais de uma história substancial" (1974, I, p. 104). Henri Moniot notava em 1974:

> Havia a Europa, e a ela se reduzia toda a história. Amontoadas e longínquas, algumas "grandes civilizações", cujos textos, ruínas, por vezes ligações de parentesco, trocas ou heranças da Antigüidade Clássica, nossa mãe, ou a amplitude de massas humanas que se opunham aos poderes e ao olhar europeus, eram admitidas nos confins do império de Clio. O resto, tribos sem história, segundo o acordo unânime do homem da rua, dos manuais e da universidade.

E acrescenta: "Tudo isso mudou. Desde há quinze anos que, por exemplo, a África negra entra forçosamente no campo dos historiadores" (1974, p. 106). Henri Moniot explica e define esta história africana que está por fazer. A descolonização permite-o, caso as novas relações de desigualdade entre antigos colonizadores e colonizados "não sejam aniquiladoras da história" e as antigas sociedades dominadas "se esforcem por tentarem tomar posse de si", o que "leva ao reconhecimento das heranças" (op. cit., p. 75). História que se beneficia de novos métodos das ciências humanas (história, etnologia, sociologia), que tem a vantagem de ser "uma ciência em campo", que utiliza todas as espécies de documentos, nomeadamente o documento oral.

Esforçar-me-ei para fazer vir à luz uma última oposição que se manifesta no campo da cultura histórica: a que existe entre mito e história. É útil distinguir aqui dois casos. Podemos estudar nas sociedades históricas o aparecimento de novas curiosidades históricas cujo início recorre muitas vezes ao mito. Assim, no Ocidente medieval, quando as linhagens nobres, as nações ou as comunidades urbanas se preocupam em adquirir uma história, é muitas vezes começando por antigos mitos que inauguram as genealogias dos heróis fundadores lendários: os francos pretendem descender dos troianos; a família Lusignan, da fada Melusina; os monges de Saint-Denis atribuem a fundação da sua abadia a Denis, o Areopagita (o ateniense convertido por são Paulo). Nestes casos, vê-se bem em que condições históricas nasceram estes mitos que passaram a fazer parte da história.

O problema torna-se mais difícil quando se trata das origens das sociedades humanas ou das sociedades ditas "primitivas". A maior parte destas sociedades explicou a sua origem através de mitos, e geralmente considerou-se que uma fase decisiva da evolução destas sociedades consistia em passar do mito à história.

Daniel Fabre (1978) mostrou bem como o mito, aparentemente "refratário à análise histórica", é recuperável pelo historiador, "pois ele teve de se constituir num lugar qualquer, num período histórico preciso". Ou, então, como Lévi-Strauss refere, o mito recupera e reestrutura as relíquias desusadas de "sistemas sociais antigos", ou então a longa vida cultural dos mitos permite, através da literatura, fazer deles uma "caça para o historiador", como, por exemplo, Vernant e Vidal-Naquet (1972) fizeram em relação aos os mitos helênicos, através do teatro trágico da Grécia antiga. Como Marcel Detienne disse:

> À história *événementielle* do antiquário e do adeleiro, que atravessam a mitologia com um gancho na mão, felizes por desencantar aqui e ali um lampejo de arcaísmo ou a recordação fossilizada de algum acontecimento "real", a análise estrutural dos mitos, libertando algumas formas invariantes através de conteúdos diferentes, opõe uma história global que se inscreve na longa duração, mergulha por baixo das expressões conscientes e retém, sob a aparência movediça das coisas, as grandes correntes inertes que a atravessam em silêncio [...] (1974, p. 74).

Assim, nas perspectivas da nova problemática histórica, o mito não só é objeto da história, mas prolonga, em direção às origens, o tempo da história, enriquece os métodos do historiador e alimenta um novo nível da história, a história lenta.

Sublinharam-se, e com razão, as relações que existem entre a expressão do tempo nos sistemas lingüísticos e a concepção, para além do tempo, que tinham da história (ou têm) os povos que utilizam essas línguas. Um estudo exemplar de tal problema é o de Émile Benveniste, intitulado "Les relations de temps dans le verbe français" (1959) — estudo minucioso da expressão gramatical do tempo, nos documentos utilizados pelo historiador e pela própria narração histórica, que traz contribuições preciosas à análise histórica. André Miquel (1977) forneceu um notável exemplo deste aspecto em seu estudo sobre um conto das *Mil e uma noites,* no qual reencontrou, como trama subjacente, a nostalgia que o Islã árabe sente pelas origens.

Resta assinalar que a concepção do tempo é de grande importância para a história. O cristianismo marcou uma viragem na história e na maneira de escrever história, porque combinou pelo menos três tempos: o tempo circular da liturgia, ligado às estações e recuperando o calendário pagão; o tempo cronológico linear, homogêneo e neutro, medido pelo relógio; e o tempo linear teleológico, o tempo escatológico. O iluminismo e o evolucionismo construíram a idéia de um progresso irreversível que exerceu maior influência na ciência histórica do século XIX, principalmente no historicismo. Os trabalhos de sociólogos, filósofos, artistas e críticos literários tiveram, no século XX, um considerável impacto sobre novas concepções do tempo que a ciência histórica acolheu. Assim, a idéia da multiplicidade dos tempos sociais, elaborada por Maurice Halbwachs (1925 e 1950), foi o ponto de partida da reflexão de Fernand Braudel (1958), concretizada num artigo fundamental sobre a "longa duração", que propõe ao historiador a distinção de três velocidades históricas, as do "tempo individual", do "tempo social" e do "tempo geográfico" — tempo rápido e agitado do *événementiel* e do político, tempo intermediário dos ciclos econômicos ritmando a evolução das sociedades, tempo muito lento, "quase imóvel", das estruturas. Ou, ainda, o sentido da duração expresso numa obra literária como a de Marcel Proust, que alguns filósofos e críticos propõem para a reflexão do historiador (Jauss, 1955; Kracauer, 1966). Esta última orientação subentende uma das tendências atuais da história, a que se ocupa de uma história do vivido.

Como disse Georges Lefebvre (1945-1946), "a história, como quase todo o nosso pensamento, foi criada pelos gregos" (p. 36).

Mas, para nos limitarmos aos documentos escritos, os traços mais antigos da preocupação de deixar à posteridade testemunhos do passado encontram-se do início do quarto milênio ao início do primeiro milênio a.C. e referem-se, por um lado, ao Oriente Médio (Irã, Mesopotâmia, Ásia Menor) e, por outro, à China. No Oriente Médio, esta preocupação com acontecimentos datados parece, sobretudo, ligada às estruturas políticas: à existência de um Estado e, mais especificamente, de um Estado monárquico. Inscrições que descrevem as cam-

panhas militares e as vitórias dos soberanos, lista real suméria (cerca de 2000 a.C.), anais dos reis assírios, gestas dos reis do Irã antigo que se reencontram nas lendas reais da tradição medo-persa antiga (cf. Christensen, 1936), arquivos reais de Mari (século XIX a.C.), de Ugarit a Rās Samra, de Hattusa e Bogazköy (século XV a século XIII a.C.). Assim, os temas da glória real e do modelo real desempenharam, muitas vezes, um papel decisivo nas origens das histórias de diferentes povos e civilizações. Pierre Gilbert (1979) defendeu que, na Bíblia, a história aparece com a realeza, deixando, aliás, entrever, em torno das personagens Samuel, Saul e Davi, uma corrente pró-monárquica e uma corrente antimonárquica (cf. Hölscher, 1942). Quando os cristãos criaram uma história cristã, insistiram na imagem de um rei modelo, o imperador Teodósio, cujo *tópos* se imporá na Idade Média, por exemplo, a Eduardo, o Confessor, e a são Luís (Chesnut, 1978, pp. 223-41).

De uma maneira geral, é às estruturas e à imagem do Estado que muitas vezes se ligará a idéia de história, à qual se oporá — positiva ou negativamente — a idéia de uma sociedade sem Estado e sem história. Não se encontrará uma manifestação desta ideologia da história ligada ao Estado no romance autobiográfico de Cario Levi, *Cristo se è fermato a Eboli?* O intelectual antifascista piemontês, em seu exílio no Mezzogiorno, descobre um ódio por Roma em comum com o dos cidadãos abandonados pelo Estado e desliza para um estado de a-historicismo, de memória imóvel: "Fechado num quarto, e num mundo fechado — é-me grato recordar aquele outro mundo, encerrado na dor e nos costumes, negado à história e ao Estado, eternamente paciente; aquela minha terra sem conforto nem doçura, onde os camponeses vivem, na miséria e no afastamento, a sua civilização imóvel, o seu solo árido, em presença da morte". Das mentalidades históricas não ocidentais falarei muito pouco, e não gostaria de reduzi-las a estereótipos, nem de fazer pensar que, como a indiana (e, mesmo aí, como se viu, é discutível a idéia de uma civilização indiana "sem história"), elas se teriam encerrado numa tradição esclerosada, pouco acolhedora do espírito histórico.

Consideremos o caso hebraico. É evidente que, por razões históricas, nenhum outro povo sentiu mais a história como destino, nem

a viveu como um drama de identidade coletiva. No entanto, o sentido da história conheceu, no passado próximo dos judeus, importantes vicissitudes, e a recriação do Estado de Israel levou-os a reavaliar sua história (cf. Ferro, 1981). Para nos limitarmos ao passado, vejamos a apreciação de Butterfield:

> Nenhuma nação — nem sequer a Inglaterra, com a Magna Carta — esteve alguma vez tão obcecada pela história, e não é estranho que os antigos judeus tenham revelado poderosos dotes narrativos e tenham sido os primeiros a produzir uma espécie de história nacional, os primeiros a traçar o esboço da história da humanidade desde a Criação. Atingiram uma grande qualidade na construção da pura narrativa, especialmente naquela de acontecimentos recentes, como no caso da morte de Davi e da sucessão a seu trono. Depois do Exílio, concentraram-se mais no direito que na história e voltaram a atenção para a especulação sobre o futuro, em especial sobre o fim da ordem terrestre. Em certo sentido, perderam o contato com a terra. Mas só muito lentamente adquiriram o dom da narração histórica, como se vê pelo primeiro Livro dos Macabeus antes da era cristã e os escritos de Flávio José datados do século I d.C. (1973, p. 466).

Sendo esta fuga para o direito e para a escatologia inegáveis, devemos no entanto introduzir-lhes ainda nuances. Vejamos o que diz R. R. Geis da imagem da história do *Talmūd*: o terceiro século marca uma viragem no ensino da história. Suas causas são, por um lado, a melhoria da situação dos judeus, graças à outorga do direito de cidadania romana em 212 e à pacificação que se lhe seguiu e, por outro, às influências cada vez mais fortes das escolas babilônicas, que desviam a representação do fim da história de seu caráter terreno. No entanto, a crença bíblica num aquém continua reconhecível, como o mostra a imagem da história dos primeiros mestres, os *tannāīm*. A renúncia à história não será definitiva. O que Rabbi Meir (130-160) diz, na sua interpretação de Roma, nunca foi abandonado: "Virá o dia em que a supremacia será restituída ao seu real possuidor (Koh. r. 1) para que o reino de Deus se cumpra neste mundo" (1955, p. 124).

Tal como a Índia — o povo judeu e, como veremos, o Islã —, também a China parece ter tido uma espécie de sentido precoce da história, que se bloqueou rapidamente. Mas Jacques Gernet contestou a

Ex

idéia de que os fenômenos culturais que fizeram crer numa cultura histórica muito antiga possam ser considerados sem história. Desde a primeira metade do primeiro milênio antes da Era Cristã aparecem recolhas de documentos, classificados por ordem cronológica, tais como os *Annali di Lou* e o *Chou King*. A partir de Ssu-ma Ch'ien, a quem se chamou "o Heródoto chinês", desenvolvem-se histórias dinásticas segundo o mesmo esquema: são recolhas de atos solenes, reunidas por ordem cronológica: "A história chinesa é um mosaico de documentos" (Gernet, 1959, p. 32). Temos, pois, a impressão de que, desde muito cedo, os chineses cumpriram dois gestos constitutivos do procedimento histórico: formar arquivos, datar documentos. Mas, se examinarmos a natureza e a função destes textos e as atribuições daqueles que os produzem ou os guardam, aparece-nos uma imagem diferente. Na China, a história está estritamente ligada à escrita: "Só há história, no sentido chinês da palavra, daquilo que está escrito" (ibidem). Mas estes escritos não têm função de memória, e sim uma função ritual, sagrada, mágica. São meios de comunicação com as potências divinas. São anotados para que os deuses os observem e, assim, tornem-se eficazes num eterno presente. O documento não é feito para servir de prova, mas para ser um objeto mágico, um talismã. Não é produzido para ser dedicado aos homens, mas aos deuses. A data tem como finalidade indicar apenas o caráter fasto ou nefasto do tempo em que foi produzido o documento: "Não assinala um momento, mas um aspecto do tempo". Os anais não são documentos históricos, mas escritos rituais que, "ao contrário de implicarem a noção de um devir humano, assinalam correspondências válidas para sempre" (ibidem). O Grande Escriba que as conserva não é um arquivista, mas um padre do tempo simbólico, que está também encarregado do calendário. Na época dos Han, o historiador da corte é um mágico, um astrólogo que estabelece com precisão o calendário.

Mas a utilização, pelos historiadores atuais, destes falsos arquivos não é apenas uma astúcia da história, para mostrar que o passado é uma criação constante da história. Os documentos chineses não só revelam um sentido e uma função diferentes da história, segundo as civilizações, como também a evolução da historiografia chinesa sob os Sung, por exemplo, e a sua renovação na época de Ch'ien Lung — da

qual nos dá testemunho a original obra de Chang Hsüeh-ch'eng —, mostrando que a cultura histórica chinesa não foi imóvel (cf. Gardner, 1938; Hölscher, 1942).

O Islã deu origem, em primeiro lugar, a um tipo de história ligada à religião, mais especialmente à época de seu fundador, Maomé, e ao Corão. A história árabe tem como berço Medina e como motivação a recolha das recordações sobre as origens, destinadas a tornar-se "um depósito sagrado e intangível". Com a conquista, a história adquire um duplo caráter: o de uma história de fatos soltos, do tipo dos anais, e o de uma história universal, cujo melhor exemplo é a história de at-Tabarī e de al-Mas'ūdī, escrita em árabe e de inspiração xiita (Miquel, 1968, p. 155). No entanto, na grande recolha de obras de velhas culturas (indiana, iraniana, grega) em Bagdá, no tempo dos abássidas, os historiadores gregos foram esquecidos. Nos domínios dos *zeugits* e dos *ayyubitis* (Síria, Palestina, Egito), no século XII a história domina a produção literária, nomeadamente por meio da biografia. A história floresce também na corte da Mongólia, com os mamelucos, sob o domínio turco. Falarei à parte de Ibn Khaldūn, um gênio solitário. Se Ibn Khaldūn domina com seu gênio os historiadores e geógrafos muçulmanos da Baixa Idade Média, sua filosofia da história é fundamentalmente aquela de seus contemporâneos, distinguindo-se pela nostalgia da unidade do Islã, a obsessão do declínio. No entanto, a história nunca ocupou, no mundo muçulmano, o lugar de eleição que conquistou na Europa e no Ocidente. Ela se manteve "tão poderosamente centrada no fenômeno da revelação do Corão, na sua aventura ao longo dos séculos e nos inúmeros problemas que ela põe, que hoje parece só se abrir com dificuldades, senão com reticências, a um tipo de estudo e a métodos históricos inspirados no Ocidente" (Miquel, 1967, p. 461). Se, para os judeus, a história desempenhou o papel de fator essencial da identidade coletiva — papel desempenhado pela religião no Islã —, para os árabes e os muçulmanos a história foi sobretudo "a nostalgia do passado", a arte e a ciência da lamentação (cf. Rosenthal, 1952, e os textos que apresenta). Resta que, se o Islã teve uma noção da história diferente do Ocidente, não conheceu os mesmos desenvolvimentos metodológicos em história, e o caso de Ibn Khaldūn é especial (cf. Spuler, 1955).

Ex

O saber ocidental considera, pois, que a história nasceu com os gregos. Está ligada a duas motivações principais. Uma, de ordem étnica, consiste em distinguir os gregos dos bárbaros. À concepção de história está ligada a idéia de civilização. Heródoto considera os líbios, os egípcios e, principalmente, os citas e os persas. Lança sobre eles um olhar de etnólogo. Por exemplo, os citas são nômades — e o nomadismo é difícil de pensar. No centro desta geo-história há a noção de fronteira: e, deste lado, civilização; do outro, barbárie. Os citas que atravessaram a fronteira e quiseram helenizar-se — civilizar-se — foram mortos pelos seus, porque os dois mundos não se podem misturar. Os citas não passam de um espelho em que os gregos se vêem ao contrário (Hartog, 1980).

O outro estímulo da história grega é a política ligada às estruturas sociais. Finley nota que não há história na Grécia antes do século V a.C. Nem anais comparáveis aos dos reis da Assíria, nem interesse por parte dos poetas e filósofos, nem arquivos. É a época dos mitos, fora do tempo, transmitidos oralmente. No século V, a memória nasce do interesse das famílias nobres (e reais) e de padres de templos como os de Delfos, Elêusis ou Delos.

Santo Mazzarino considera, por seu lado, que o pensamento histórico nasceu em Atenas no meio órfico, no seio de uma reação democrática contra a velha aristocracia, nomeadamente a família dos Alcmeónidas: "A historiografia nasce no interior de uma seita religiosa, em Atenas, e não entre os livres-pensadores da Jônia" (Momigliano, 1969, p. 63).

> O orfismo tinha [...] exaltado, através da figura de Filos, o *ghénos* por excelência contrário aos Alcmeónidas: o *ghénos* de onde nasceu Temístocles, o homem da Armada ateniense [...]. A revolução ateniense contra a parte conservadora da velha aristocracia terratenente teve certamente origem, já em 630 a.C., nas novas exigências do mundo comercial e marítimo que dominava a cidade [...] A "profecia do passado" era a principal arma desta política (Mazzarino, 1966, I, pp. 32-33).

A história, arma política. Esta motivação absorve finalmente a cultura histórica grega, pois a oposição aos bárbaros mais não é que uma maneira de exaltar a cidade; elogio que inspira aos gregos a idéia de um certo progresso técnico: "O orfismo, que tinha dado o primeiro

impulso ao pensamento histórico, tinha também 'descoberto' a própria idéia de progresso técnico, do modo como os gregos a conceberam. Dos Anões do Ida, descobridores da metalurgia ou 'arte (*téchne*) de Efesto', tinha já falado a poesia épica de espírito mais ou menos órfico (la *Foronide*)" (op. cit., p. 240).

Por isso, quando desapareceu a idéia de cidade, também desapareceu a consciência da historicidade. Os sofistas, mantendo a idéia de progresso técnico, rejeitam toda a noção de progresso moral, reduzem o devir histórico à violência individual, desfazem-no numa coleção de "anedotas escabrosas". É a afirmação de uma anti-história que já não considera o devir uma história, uma sucessão inteligível de acontecimentos, mas antes uma coleção de atos contingentes, obras de indivíduos ou grupos isolados (Châtelet, 1962, pp. 9-86).

A mentalidade histórica romana não foi muito diferente da grega, que aliás a formou. Políbio, o mestre grego que iniciou os romanos no pensamento da história, vê no imperialismo romano a dilatação do espírito da cidade, e, perante os bárbaros, os historiadores romanos exaltarão a civilização encarnada por Roma, que Salústio exalta perante Jugurta, o africano que aprendeu em Roma os meios de combatê-la; a mesma que Tito Lívio ilustra perante os selvagens da Itália e os cartagineses, estes estrangeiros que tentaram reduzir os romanos à escravatura, como tinham tentado os persas em relação aos gregos, que César encarna contra os gauleses, que Tácito parece abandonar no seu despeito antiimperial, para admirar estes bons selvagens bretões e germanos, que ele vê com os traços dos antigos romanos virtuosos, anteriores à decadência. Com efeito, a mentalidade histórica romana é — como o será mais tarde a islâmica — dominada pela nostalgia dos costumes ancestrais, do *mos maiorum*. A identificação da história com a civilização greco-romana só é temperada por essa crença na decadência, sobre a qual Políbio teorizou com base na semelhança entre as sociedades humanas e os indivíduos. As instituições desenvolvem-se, declinam e morrem, tal como os indivíduos, pois, como eles, estão submetidas às leis da natureza, e a própria grandeza romana morrerá — teoria que Montesquieu relembrará. A lição da história, para os antigos, resume-se a uma negação da história. O que ela lega de positivo são os exemplos dos antepassados, heróis e grandes homens. Devemos

combater a decadência, reproduzindo a título individual os grandes feitos dos mestres, repetindo os eternos modelos do passado — a história, fonte de *exempla*, não está longe da retórica das técnicas de persuasão, que freqüentemente recorrem aos discursos. Ammiano Marcellino, no fim do século IV, assume, em seu estilo barroco e com seu gosto pelo extravagante e pelo trágico, os traços essenciais da mentalidade histórica antiga. Este sírio idealiza o passado, evoca a história romana através de *exempla* literários e têm como único horizonte — embora tenha viajado pela maior parte do Império Romano, com exceção da Bretanha, da Espanha e da África do Norte, a oeste do Egito — a Roma eterna (*Roma aeterna*) (cf. Momigliano, 1974).

O cristianismo foi visto como uma ruptura, uma revolução na mentalidade histórica. Dando à história três pontos fixos — a Criação, início absoluto da História; a Encarnação, início da história cristã e da história da salvação; e o Juízo Final, fim da história —, o cristianismo teria substituído as concepções antigas de um tempo circular pela noção de um tempo linear e teria orientado a história, dando-lhe *um sentido*. Sensível às datas, procura datar a Criação, os principais pontos de referência do Antigo Testamento e, com a maior precisão possível, o nascimento e morte de Jesus — religião histórica, apoiada na história, o cristianismo teria imprimido à história do Ocidente um impulso decisivo. Guy Lardreau e Georges Duby, ainda recentemente, insistiram na ligação entre o cristianismo e o desenvolvimento da história no Ocidente. Guy Lardreau lembra as palavras de Marc Bloch: "O cristianismo é uma religião de historiadores"; e acrescenta: "Estou convencido, pura e simplesmente, que nós fazemos história porque somos cristãos". Ao que Georges Duby respondeu: "Tem razão: há uma maneira cristã de pensar que é a história. Não será a ciência histórica ocidental? O que é a história na China, nas Índias, na África negra? O Islã teve admiráveis geógrafos, mas, historiadores?" (Duby e Lardreau, 1980, pp. 138-39). O cristianismo favoreceu uma certa propensão para raciocinar em termos históricos, característica dos hábitos do pensamento ocidental, mas o estreitar de relações entre o cristianismo e a história, parece-me, deve ser esclarecido. Em primeiro lugar, estudos recentes mostraram que não devíamos reduzir a mentalidade antiga — nomeadamente a grega — à idéia de um tempo circular (Momigliano, 1966b; Vidal-Naquet, 1960).

Por seu lado, o cristianismo não pode ser reduzido à idéia de um tempo linear: um tipo de tempo circular, o tempo litúrgico, desempenha nele um papel de primeiro plano. Sua supremacia, durante muito tempo, levou o cristianismo a datar apenas os dias e os meses, sem mencionar o ano, de maneira a integrar os acontecimentos no calendário litúrgico. Por outro lado, o tempo teleológico e escatológico não conduz necessariamente a uma valorização da história. Podemos considerar que a salvação tanto se realizará fora da história, por meio da recusa da história, como através da história e pela história. Ambas as tendências existiram e existem ainda no cristianismo (cf. o artigo "Escatologia", neste volume). Se o Ocidente prestou especial atenção à história, desenvolvendo especialmente a mentalidade histórica e atribuindo um lugar importante à ciência histórica, ele o fez em função da evolução social e política. Muito cedo, alguns grupos sociais e políticos e os ideólogos dos sistemas políticos tiveram interesse em se pensar historicamente e em impor quadros de pensamento históricos. Como se viu, este interesse apareceu primeiro no Oriente Médio e no Egito, nos hebreus e depois nos gregos. É apenas devido ao fato de ser desde há muito a ideologia dominante do Ocidente que o cristianismo forneceu-lhe algumas formas de pensamento histórico. Quanto às outras civilizações, se elas parecem dar menos importância ao espírito histórico, isso se deve ao fato de, por um lado, reservarmos o nome de história às concepções ocidentais e não reconhecermos como tais outras maneiras de pensar a história e, por outro lado, porque as condições sociais e políticas que favoreceram o desenvolvimento da história no Ocidente nem sempre se produziram em outros lados.

Para concluir, o cristianismo trouxe importantes elementos à mentalidade histórica, mesmo fora da concepção agostiniana da história (cf. adiante pp. 78-80), que teve grande influência na Idade Média e mais tarde. Alguns historiadores cristãos orientais dos séculos IV e V tiveram, assim, grande influência sobre a mentalidade histórica, não só no Oriente, mas também, indiretamente, no Ocidente. É o caso de Eusébio de Cesaréia, de Sócrates, o Escolástico, de Evágrio, de Sozomeno, de Teodoreto de Ciro. Acreditavam no livre-arbítrio (Eusébio e Sócrates eram, mesmo, seguidores de Orígenes) e pensavam que o destino cego, o *fatum*, não tinha uma função histórica, ao contrário do que pen-

savam os historiadores greco-romanos. Para eles, o mundo era governado pelo *lógos* ou Razão divina, também chamada Providência, que constituía a estrutura de toda a natureza e de toda a história: "Podia-se pois analisar a história e considerar a lógica interna das suas cadeias de acontecimentos" (Chesnut, 1978, p. 244). Alimentado pela cultura antiga, este humanismo histórico cristão tinha adotado a noção de Fortuna para explicar os "acidentes" da história. Reencontrava-se na história o caráter fortuito da vida humana e dava origem, em particular, à idéia da Roda da Fortuna, tão popular na Idade Média, que introduziu outro elemento circular na concepção da história. Estes cristãos mantiveram também duas idéias essenciais do pensamento histórico pagão, transformando-o profundamente: a idéia do imperador, mas, segundo o modelo de Teodósio, o Jovem, era a imagem de um imperador parte guerreiro, parte monge, e a idéia de Roma, mas rejeitando tanto a idéia do declínio de Roma como a de uma Roma eterna. O tema de Roma tornou-se, na Idade Média, quer o conceito do Santo Império Romano, ao mesmo tempo cristão e universal (cf. Falco, 1942), quer a utopia de uma Europa dos Últimos Dias, os sonhos chiliásticos de um imperador do fim dos tempos.

Ao pensamento histórico cristão o Ocidente deve ainda duas idéias que se desenvolveram na Idade Média: o quadro, pedido aos judeus, de uma crônica universal (cf. Brincken, 1957; Krüger, 1976); e a idéia de tipos privilegiados de história: bíblica (cf. *Historia scholastica* de Pietro Mangiadore, c. 1170) e eclesiástica.

Evocarei agora alguns tipos de mentalidade e de prática históricas, ligados a certos interesses sociais e políticos, em vários períodos da história ocidental.

Às duas grandes estruturas sociais e políticas da Idade Média, o feudalismo e as cidades, estão ligados dois fenômenos de mentalidade histórica: as genealogias e a historiografia urbana. Devemos acrescentar-lhes — na perspectiva de uma história nacional monárquica — as crônicas reais, entre as quais as mais importantes foram, desde o fim do século XII, as *Grandes chroniques de France*, "em que os franceses acreditaram como na Bíblia" (Guenée, 1980, p. 339).

O interesse que têm as grandes famílias de uma sociedade no estabelecimento de uma genealogia, quando as estruturas sociais e

políticas dessa sociedade atingiram um certo estágio, é bem conhecido. Já os primeiros livros da Bíblia desenrolavam a litania das genealogias dos patriarcas. Nas sociedades ditas "primitivas", as genealogias são, muitas vezes, a primeira forma de história, o produto do momento em que a memória tende a organizar-se em séries cronológicas. Georges Duby mostrou como, no século XI — e sobretudo no século XII —, os senhores, grandes e pequenos, tinham patrocinado no Ocidente, sobretudo na França, uma abundante literatura genealógica, "para enaltecer a reputação da sua linhagem, mais precisamente para apoiar a sua estratégia matrimonial e poder, assim, contrair alianças mais lisonjeiras" (op. cit., p. 64; cf. também Duby, 1967). Com mais razão, as dinastias reinantes mandaram estabelecer genealogias imaginárias ou manipuladas para consolidar seu prestígio e sua autoridade. Assim, os capetíngios conseguiram, no século XII, ligar-se aos carolíngios (Guenée, 1978). Deste modo, o interesse dos príncipes e dos nobres produz uma memória organizada em torno da descendência das grandes famílias (cf. Génicot, 1975). O parentesco diacrônico torna-se um princípio de organização da história. Caso particular: o do papado que, quando a monarquia pontifícia se afirma, sente necessidade de ter uma história própria, que não pode, evidentemente, ser dinástica, mas que pretende distinguir-se da história da Igreja (Paravicini-Bagliani, 1976).

Por outro lado, as cidades, quando se constituíram como organismos políticos conscientes da sua força e do seu prestígio, também quiseram exaltar esse prestígio, valorizando a própria antigüidade, a glória de suas origens e dos fundadores, a gesta de seus antigos filhos, os momentos excepcionais em que eles foram favorecidos com a proteção de Deus, da Virgem ou do seu santo padroeiro. Algumas destas histórias adquiriram um caráter oficial, autêntico. Assim, a 3 de abril de 1262, a crônica do notário Rolandino é lida publicamente, no claustro de santo Urbano de Pádua, perante mestres e estudantes da universidade, que conferem a ela o caráter de história verdadeira da cidade e da comunidade urbana (Arnaldi, 1963, pp. 85-107). Florença ilustra sua fundação atribuindo-a a Júlio César (Rubinstein, 1942; Del Monte, 1950). Gênova possuía uma história própria autêntica, desde o século XII (Balbi, 1974). É natural que a Lombardia, região de importantes cidades, tenha conhecido uma poderosa historiografia urbana (Martini,

1970) e que Veneza, como nenhuma outra cidade, tenha dado origem, na Idade Média, a um maior interesse por sua própria história. A auto-historiografia veneziana medieval conheceu, no entanto, muitas vicissitudes reveladoras. Em primeiro lugar, mais que a unidade e a segurança finalmente conquistadas, há um contraste flagrante entre a historiografia antiga que reflete as divisões e as lutas internas da cidade: "A historiografia [...] refletirá uma realidade em movimento, as lutas e as conquistas parciais que a assinalam, uma ou mais forças que nela agem; e não a serenidade satisfatória de quem contempla um processo concluído" (Cracco, 1970, pp. 45-46). Por outro lado, os anais do doge Andrea Dandolo, na metade do século XIV, adquiriram tal reputação que obliteraram a historiografia veneziana anterior (Fasoli, 1970, pp. 11-12). É o início da *pubblica storiografia* ou *storiografia comandata*, que culmina, no início do século XVI, com os *Diários de Marin Sanudo, o Jovem.*

O Renascimento é a grande época da mentalidade histórica. É assinalado pela idéia de uma história nova, global, a história perfeita, e por progressos importantes de métodos e de crítica histórica. Das suas relações ambíguas com a Antigüidade (ao mesmo tempo, modelo paralisante e pretexto inspirador), a história humanista e renascentista assume uma atitude dupla e contraditória perante a história. Por um lado, o sentido das diferenças e do passado, da relatividade das civilizações, mas também da procura do homem, de um humanismo e de uma ética em que a história, paradoxalmente, se torna *magistra vitae,* negando-se a si própria, fornecendo exemplos e lições atemporalmente válidos (cf. Landfester, 1972). Ninguém melhor que Montaigne (1580-1592) manifestou este aspecto ambíguo da história:

> Os historiadores são os que mais me agradam, são agradáveis e naturais; [...] o homem em geral, que eu procuro conhecer através deles, parece mais vivo e mais inteiro que em qualquer outro lugar, a diversidade e verdade das suas condições internas em todas as circunstâncias, a variedade dos seus modos de ligação e dos acidentes que o ameaçam (pp. 117-19).

Nestas condições, não é de admirar que Montaigne declare que, em história, "o seu homem" seja Plutarco, mais considerado hoje um moralista que um historiador.

Por outro lado, a história alia-se, neste período, com o direito, e esta tendência culmina com a obra do protestante François Baudoin, aluno do grande jurista Dumoulin, *De institutione historiae universae et eius cum jurisprudentia conjunctione* (1561). Esta aliança tem por fim unir o real e o ideal, o costume e a moralidade. Baudoin juntar-se-á aos teóricos que sonham com uma história "integral", mas a visão da história continua "utilitária" (Kelley, 1970).

Gostaria de evocar aqui as repercussões, no século XVI e no início do século XVII, de um dos mais importantes fenômenos desta época: a descoberta e a colonização do Novo Mundo. Mencionarei dois exemplos: um relativo aos colonizados, outro aos colonizadores. Num livro pioneiro, *La vision des vaincus,* Nathan Wachtel estudou (1971) as reações da memória índia à conquista espanhola do Peru. Wachtel lembra primeiro que a conquista não afeta uma sociedade sem história, pois "não se pode imaginar um gênio maligno em história: todos os acontecimentos se produzem num campo já constituído, feito de instituições, costumes, práticas, significações e traços múltiplos que ao mesmo tempo resistem e apóiam a ação humana" (1971, p. 300). O resultado da conquista parece ser, para os índios, a perda da identidade. A morte dos deuses e do Inca, a destruição dos ídolos constituem para os índios um "traumatismo coletivo" — noção muito importante em história; pelo que lembro aqui, ela deve alinhar-se entre as formas principais de descontinuidade histórica: os grandes acontecimentos (revoluções, conquistas, derrotas) são sentidos como "traumatismos coletivos". Os vencidos reagem a esta desestruturação, inventando uma "práxis reestruturante" cuja principal expressão é, neste caso, "a Dança da Conquista": é "uma reestruturação dançada, em termos imaginários, pois as outras formas de práxis falharam" (op. cit., pp. 305-6). Nathan Wachtel faz aqui uma reflexão importante sobre a racionalidade em história:

> Quando falamos de uma lógica ou de uma racionalidade da história, estes termos não implicam que pretendamos definir leis matemáticas,

> necessárias e válidas para todas as sociedades, como se a história obedecesse a um determinismo natural; mas a combinação dos fatores que formam o *non-événementiel* do acontecimento designa uma paisagem original e distinta, que sustenta um conjunto de mecanismos e de regularidades, isto é, uma coerência muitas vezes subconsciente nos contemporâneos, cuja reconstituição se torna indispensável para a compreensão do acontecimento (op. cit., p. 307).

Esta concepção permite a Wachtel definir a consciência histórica dos vencedores e dos vencidos: "A história só aos vencedores parece racional; os vencidos vivem-na como irracionalidade e alienação" (op. cit., p. 309). Entretanto, uma última astúcia da história aparece — os vencidos, em lugar de uma verdadeira história, formam uma "tradição como meio de recusa". Uma história lenta dos vencidos é também uma forma de oposição, de resistência à história rápida dos vencedores. E paradoxalmente, "na medida em que os estilhaços da antiga civilização inca atravessaram os séculos até os nossos dias, podemos dizer que mesmo este tipo de revolta, esta práxis impossível, triunfou de certo modo" (op. cit., p. 314). Dupla lição para o historiador: por um lado, a tradição é, com certeza, história e, mesmo que transporte os despojos de um passado longínquo, ela é uma construção histórica relativamente recente, uma reação a um traumatismo político ou cultural e, na maior parte dos casos, aos dois simultaneamente; por outro lado, esta história lenta que encontramos na cultura "popular" é, com efeito, uma espécie de anti-história, na medida em que se opõe à história ostentatória e animada dos dominadores.

Bernardette Bucher, através do estudo da iconografia da coleção As Grandes Viagens, publicada e ilustrada pela família De Bry entre 1590 e 1634, definiu as relações que os ocidentais estabeleceram entre a história e o simbolismo ritual, segundo o qual representaram e interpretaram a sociedade índia que tinham descoberto. Transpuseram as suas idéias de europeus e de protestantes às estruturas simbólicas das imagens dos índios. É assim que as diferenças culturais entre índios e europeus — nomeadamente nos hábitos culinários — aparecem, num dado momento, aos De Bry "como o sinal de que os índios tinham sido enjeitados por Deus" (Bucher, 1977, pp. 227-28). Conclui-se que as estruturas simbólicas são obra de uma combinação em

que a adaptação ao meio, aos acontecimentos e à iniciativa humana entram constantemente em jogo por meio de uma dialética entre estrutura e acontecimento (op. cit., pp. 229-30). Deste modo, os europeus do Renascimento reencontram o processo seguido por Heródoto e estendem aos índios um espelho, no qual se olham a si próprios. Por isso, os encontros de culturas fazem nascer respostas historiograficamente diversas do mesmo acontecimento.

Resta dizer que — apesar de uma história nova, independente e erudita — a história do Renascimento está estritamente dependente dos interesses sociais e políticos dominantes, neste caso do Estado. Dos séculos XII ao XIV, o protagonista da produção historiográfica tinha sido, no meio senhorial e monárquico, o protegido dos grandes (um Gudofredo de Monmouth ou um Guilherme de Malmesbury dedicam a sua obra a Roberto de Gloucester, os monges de Saint-Denis trabalham para a glória do rei da França, protetor da sua abadia, Froissart escreve para Filipa de Hainaut, rainha da Inglaterra etc.), enquanto, no meio urbano, aparece o notário cronista (Arnaldi, 1966).

Além disso, no meio urbano, o historiador é um membro da alta burguesia no poder, como Leonardo Bruni, chanceler de Florença, de 1427 a 1444, ou são altos funcionários do Estado, entre os quais os dois mais célebres exemplos foram, em Florença, Maquiavel, da chancelaria florentina (embora tenha escrito suas maiores obras depois de 1512, data em que foi expulso da chancelaria, quando do regresso dos Médicis), e Guicciardini, embaixador da república florentina e depois servidor, sucessivamente, do papa Leão X e de Alexandre, duque da Toscana.

É na França que podemos seguir melhor a tentativa de domesticação da história pela monarquia, nomeadamente no século XVII, em que os defensores da ortodoxia católica e os partidários do absolutismo real condenaram como *libertia* (libertina) a crítica histórica dos historiadores do século XVI e do reinado de Henrique IV (Hupert, 1970). Esta tentativa manifestou-se no ataque feito a historiógrafos oficiais, desde o século XVI até a Revolução.

Embora a palavra tivesse sido usada pela primeira vez por Alain Chartie, na corte de Carlos, tratava-se, então, "mais de uma distinção do que de um cargo preciso". O primeiro historiógrafo real é Pierre de

Pascal, em 1554. Daí em diante, o historiógrafo é um apologista. Ocupa apenas um lugar modesto, apesar de Charles Sorel ter tentado definir, em 1546, no *Avertissement à l'histoire du roy Louis XIII*, de Charles Bernard, o cargo de historiógrafo da França, de forma a atribuir-lhe importância e prestígio. Põe em destaque sua utilidade e sua função: provar os direitos do rei e do reino, louvar as boas ações, dar exemplos à posteridade; tudo isso para glória do rei e do reino. No entanto, o cargo manteve-se relativamente obscuro e a tentativa de Boileau e de Racine, em 1677, falhará. Os filósofos criticaram fortemente a instituição, e o programa de reformas da função, exposto por Jacob-Nicolas Moreau numa carta de 22 de agosto de 1774 ao primeiro presidente do Tribunal de Contas da Provença, J.-B. d'Albertas, chegará tarde demais. A Revolução suprime o cargo de historiógrafo (Fossier, 1977).

O espírito das Luzes, um pouco como o do Renascimento, terá uma atitude ambígua perante a história. É certo que a história filosófica — sobretudo com Voltaire (principalmente no *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, concebido em 1740 e cuja edição definitiva é de 1769) — traz para o desenvolvimento da história "um considerável aumento da curiosidade e principalmente o progresso do espírito crítico" (Ehrard e Palmade, 1964, p. 37). Mas o "racionalismo dos filósofos trava o desenvolvimento do sentido histórico. É melhor racionalizar o irracional ou cobri-lo de sarcasmos à maneira de Voltaire? Em ambos os casos a história é passada pelo crivo de uma razão atemporal" (op. cit., p. 36). A história é uma arma contra o "fanatismo", e as épocas em que este reinou, como a Idade Média, não merecem mais que o desprezo e o esquecimento: "Só devemos conhecer a história desse tempo para desprezá-la" (Voltaire, 1756, cap. XCIV). Na véspera da Revolução Francesa, a *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux indes* (1770), do abade Raynal, obteve grande sucesso: "Para Raynal, como para todo o partido 'filosófico', a história é o campo fechado onde razão e preconceitos se defrontam" (Ehrard e Palmade, 1964, p. 36).

Paradoxalmente, a Revolução Francesa, no seu tempo, não estimulou a reflexão histórica. Georges Lefebvre (1945-1946, pp. 154-56) apontou várias razões para esta indiferença: os revolucionários não se

interessam pela história, fazem-na; gostavam de destruir um passado detestado e não pensavam em lhe dedicar o seu tempo, mais bem empregado em tarefas criativas. Tal como a juventude tinha sido atraída pelo presente e o futuro, "o público que, no Antigo Regime, havia se interessado pela história tinha-se dispersado ou desaparecido ou estava economicamente arruinado" (op. cit., p. 151).

No entanto, Jean Ehrard e Guy Palmade lembraram com razão a obra da Revolução em favor da história, no campo das instituições, do equipamento documental e do ensino. Voltarei a este ponto. Napoleão, apesar de ter tentado pôr a história a seu serviço, continuou e desenvolveu, neste aspecto, como em muitos outros, a obra da Revolução. A função principal desta obra, no campo da mentalidade histórica, foi ter constituído uma ruptura e dado a muitos, na França e na Europa, o sentimento de que não só tinha marcado o início de uma nova era, mas também de que a história tinha começado com ela, pelo menos a história da França: "Só temos, para falar com propriedade, uma história da França depois da Revolução", escreve o jornal *La Décade Philosophique*, no *Germinal, ano X*. E Michelet diz: "Saibam que, perante a Europa, a França só terá um nome inexpiável, o seu verdadeiro e eterno nome: a Revolução", (apud Ehrard e Palmade, 1964, p. 62). Assim se estabelece, positivo para uns e negativo para outros (contra-revolucionários e reacionários: veja-se o artigo "Progresso/Reação", neste volume), um grande traumatismo histórico: o mito da Revolução Francesa.

Evocarei mais adiante o clima ideológico e a atmosfera de sensibilidade romântica em que nasceu e se desenvolveu a hipertrofia do sentido histórico que foi o historicismo. Apenas mencionarei aqui duas correntes, duas idéias que contribuem em primeiro plano para a promoção da paixão pela história, no século XIX: a inspiração burguesa a que estão então ligadas as noções de classe e democracia e o sentimento nacional. O grande historiador da burguesia foi Guizot. No movimento comunal do século XII, Guizot vê já anunciados a vitória dos burgueses e o nascimento da burguesia: "A formação da grande classe social, a burguesia, era a conseqüência necessária da libertação local dos burgueses" (1829). Daqui resulta a luta de classes, motor da história: "A terceira grande conseqüência da libertação das comunas foi a luta de

classes, luta essa que ocupou toda a história moderna. A Europa moderna nasce da luta entre as várias classes da sociedade" (op. cit., p. 212). Guizot e Thierry (principalmente Thierry, no *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers État*, 1850) tiveram um leitor atento, Karl Marx (1852): "Muito tempo antes de mim, os historiógrafos burgueses tinham já descrito o desenvolvimento histórico desta luta de classes e os economistas burgueses, sua anatomia econômica". A democracia que surgiu das vitórias burguesas foi observada com argúcia por Tocqueville: "Tenho pelas instituições democráticas uma predilcção racional, mas sou aristocrata por instinto, isto é, desprezo e temo a multidão. Amo apaixonadamente a liberdade, a legalidade, o respeito pelos direitos, mas não a democracia" (apud Ehrard e Palmade, 1964, p. 61). Tocqueville estuda a evolução da democracia na França do *Ancien Régime*, durante o qual ela se prepara para desembocar na Revolução (que deste modo deixa de ser um cataclismo, uma novidade lancinante, para se tornar a conclusão de uma longa história), e na América do princípio do século XIX, em que há um misto de avanço e de recuo. Há em Tocqueville, no entanto, fórmulas que ultrapassam as de Guizot: "Acima de tudo pertencemos à sua classe, antes de sermos da sua opinião"; ou então "podem contrapor-me indivíduos, mas é de classes que falo e só elas devem ocupar a história" (apud ibidem).

A outra corrente é a do sentimento nacional que deflagra na Europa do século XIX e contribui intensamente para difundir o sentido histórico. Michelet exclama: "Franceses de todas as condições sociais, classes e partidos, notai bem que só tendes um amigo seguro nesta terra — e esse amigo é a França" (apud op. cit., p. 62). Chabod lembra que a idéia de nação vem desde a Idade Média, mas a religião da pátria é uma novidade que data da Revolução Francesa:

> A *nação* transforma-se na *pátria* e a pátria, na nova divindade do mundo moderno. Nova divindade: como tal, *sagrada*. Esta é a grande novidade que surge na época da Revolução Francesa e do Império. Rouget de Lisle o diz em primeiro lugar na penúltima estrofe da *Marselhesa*: "Amour sacré de la patrie/ conduis, soutiens nos bras vengeurs", e repete-o quinze anos mais tarde no final de *Sepulcros*: "Onde *sagrado* e chorado corre/ o sangue pela pátria derramado" (1943-1947, pp. 61-62).

Acrescenta que este sentimento sempre esteve vivo nas nações e nos povos que ainda não tinham podido concretizar sua unidade nacional: "A idéia de nação, como é natural, é especialmente querida dos povos que ainda não estão politicamente unidos. Por isso, a idéia nacional encontra, muito especialmente na Itália e na Alemanha, defensores entusiastas e persistentes, tal como noutros povos dispersos e divididos, *in primis* os polacos" (op. cit., p. 55). De fato, a França não foi menos tocada por esta influência do nacionalismo na história. O sentimento nacional inspirou uma grande obra clássica, a *Histoire de France*, publicada sob a direção de Ernest Lavisse entre 1900 e 1912, nas vésperas da Primeira Guerra Mundial. O programa que Ernest Lavisse propõe para o ensino da história é o seguinte:

> Cabe ao ensino da história o glorioso dever de fazer amar e compreender a pátria [...] nossos antepassados gauleses e as florestas com druidas, Carlos Martel em Poitiers, Rolando em Roncesvaux, Godofredo de Bulhão em Jerusalém, Joana d'Arc, todos os nossos heróis do passado, reais ou lendários [...]. Se o estudante não levar consigo uma recordação viva das nossas glórias nacionais, se não souber que nossos antepassados combateram em mil campos de batalha, por mil causas, se não aprender o que custou, em sangue e esforços, construir a unidade da nossa pátria e libertar do caos das nossas envelhecidas instituições as leis sagradas que nos tornaram livres, se não vier a ser um cidadão compenetrado dos seus deveres e um soldado que ama a sua bandeira, então o professor perdeu o seu tempo (apud Nora, 1962, pp. 102-3).

Não evidenciei ainda a inexistência, no fim do século XIX, de um elemento essencial à formação da mentalidade histórica. A história não é objeto de ensino. Aristóteles a tinha retirado do mundo das ciências. As universidades medievais não a integraram entre as disciplinas lecionadas (cf. Grundmann, 1965). Jesuítas e oratorianos deram-lhe algum espaço nos seus colégios (cf. Dainville, 1954). Mas foi a Revolução Francesa que a impulsionou e foram os progressos do ensino escolar — primário, secundário e superior — que asseguraram às massas, no século XIX, a difusão de uma cultura histórica. Dali em diante, os melhores postos de observação para o estudo da mentalidade histórica foram os compêndios escolares (cf. mais adiante).

Partilho com a maioria dos historiadores de uma desconfiança, nascida do sentimento da nocividade de se misturarem os gêneros e dos malefícios de todas as ideologias que façam recuar a reflexão histórica, no difícil caminho da cientificidade. Direi de bom grado, com Foustel de Coulanges: "Há filosofia e há história, mas não há filosofia da história" (apud Ehrard e Palmade, 1964, p. 72); e com Lucien Febvre: "Filosofar significa [...] dito por um historiador [...] o crime capital". Mas, também com ele, direi: "Dois espíritos, é certo: a filosofia e a história. Dois espíritos irredutíveis. Mas não se pretende 'reduzir' um ao outro. Pretende-se, sim, agir de tal modo que, mantendo-se embora nas suas posições, não se ignorem a ponto de serem, se não hostis, pelo menos estranhos" (1938, ed. 1953, p. 282).

Acrescentarei que, na medida em que a ambigüidade — provocada pelo vocabulário — entre história como decorrer do tempo dos homens e das sociedades e história como ciência deste decorrer continua a ser fundamental, na medida em que a filosofia da história correspondeu muitas vezes à vontade de preencher — provavelmente em termos inadequados — o lamentável desinteresse dos historiadores "positivistas" (que se consideravam a si próprios puros eruditos) pelos problemas teóricos e sua recusa em tomar consciência dos preconceitos "filosóficos" subjacentes a seu trabalho, que se pretendia puramente científico, "os historiadores que se recusam a avaliar não conseguem abster-se de fazer juízos. Apenas conseguem esconder de si mesmos os princípios que os fundamentam" (Keith Hancockeité, apud Barraclough, 1955, p. 157). O estudo das filosofias da história não só faz parte de uma reflexão sobre a história como impõe a todos o estudo de historiografia. Não tentarei, porém, ser exaustivo e colocar-me-ei resolutamente na descontinuidade das doutrinas, pois o que aqui me interessa são os modelos intelectuais e não a evolução do pensamento, mesmo tendo em conta que a inserção dos exemplos escolhidos em seu contexto requer atenção. Escolherei exemplos de pensamentos individuais (Tucídides, Agostinho, Bossuet, Vico, Hegel, Marx, Croce, Gramsci), de escolas (agostinismo, materialismo histórico) e de correntes (historicismo, marxismo, positivismo). Distinguirei dois casos de teóricos

que foram, ao mesmo tempo, historiadores e filósofos da história que, sem ter atingido um alto nível em nenhuma destas disciplinas, suscitaram reações significativas no século XX: Spengler e Toynbee. Falarei à parte de um grande espírito não ocidental, Ibn Khaldūn, e de um grande intelectual contemporâneo que é, ao mesmo tempo, um grande historiador e um grande filósofo e que desempenhou um papel de primeiro plano na renovação da história: Michel Foucault. Carr parece ter razão, em linhas gerais, ao escrever (1961):

> As civilizações clássicas (da Grécia e de Roma) eram fundamentalmente a-históricas [...] Heródoto, o pai da história, não teve muitos filhos; os escritores da Antigüidade Clássica, em seu conjunto, preocupavam-se tão pouco com o futuro como com o passado. Tucídides pensava que nada de significativo se tinha passado antes do acontecimento que estava a descrever e que seria pouco provável que viesse a acontecer depois (1961, pp. 103-5).

Talvez se devessem aprofundar mais o panorama da história grega (a arqueologia) e os principais acontecimentos posteriores às guerras medas (a pentecontaitria) que precedem a *História da Guerra do Peloponeso*.

Tucídides havia escrito uma história da Guerra do Peloponeso desde o início, em 431, até o fim, em 411. "Pretende ser positivista" (Romilly, 1973, p. 82), expondo "os fatos por ordem e sem comentários". Sua filosofia está, pois, implícita. "A Guerra do Peloponeso é *estilizada* e, por assim dizer, *idealizada*" (Aron, 1961a, p. 164). O grande motor da história é a natureza humana. Romilly destacou bem as frases em que Tucídides indica que a sua obra será "uma aquisição para todo o sempre", válida "enquanto a natureza humana for a mesma", e esclarece não só os acontecimentos gregos do século V, mas também "os que, no futuro, devido ao seu caráter humano, forem semelhantes ou análogos" (1973, p. 82). A história seria, assim, imóvel, eterna, ou melhor, ofereceria a possibilidade de ser o recomeço eterno do mesmo modelo de mudança. Este modelo de mudança é a guerra: "Depois de Tucídides, não restam dúvidas de que a guerra representa o fator mais evidente de mudança" (Momigliano, 1972, ed. 1975, p. 18). A guerra é "uma categoria da história" (Châtelet, 1962, pp. 216 e segs.). É pro-

vocada por reações de medo e de inveja dos outros gregos perante o imperialismo ateniense. Os acontecimentos são produto de uma racionalidade que o historiador deve tornar inteligível:

> Tucídides, ao alargar progressivamente a inteligibilidade da ação consciente de um ator ao acontecimento que não foi desejado por ninguém, eleva o acontecimento, quer tenha sido ou não conforme as intenções dos atores, acima da particularidade histórica, esclarecendo-a com a utilização de termos abstratos, sociológicos ou psicológicos (ibidem).

Tucídides, como quase todos os historiadores da Antigüidade, considera a escrita histórica estritamente ligada à retórica. Dá importância primordial ao *discurso* (oração fúnebre dos soldados atenienses feita por Péricles, diálogo dos atenienses com os mélios), e o papel que atribui — com um pessimismo de fundo — à moral individual e à política fez dele um precursor de Maquiavel, um dos principais expoentes máximos da filosofia ocidental da história. Ranke dedica-lhe o seu primeiro trabalho histórico — a "tese".

Mesmo que se exagere o contraste entre uma história pagã que rodava em torno de uma concepção circular da história e uma história cristã orientada para um fim, seguindo um curso linear do tempo, a tendência dominante do pensamento judaico-cristão operou uma mudança radical no pensamento — e na escrita — da história. "Os judeus e depois os cristãos introduziram um elemento totalmente novo ao postularem um fim para o qual tenderia o processo histórico: nascia assim uma concepção teleológica da história. A história passava a ter um significado e um projeto, mas perdia o seu caráter secular: a história transformou-se numa teodicéia" (Carr, 1961, p. 104). Mais que os historiadores cristãos antigos, quase sem o querer, o grande teórico da história cristã foi santo Agostinho, levado a ocupar-se da história pelas tarefas de seu apostolado e pelos acontecimentos. Foi levado a refutar o filósofo neoplatônico Porfírio, "o mais ilustre filósofo pagão", o maior erudito de seu tempo, por ter afirmado que "a via universal da salvação", tal como reivindicada pelos cristãos, "não era confirmada pelo conhecimento histórico" (Brown, 1967, p. 347). Quis, em seguida, refutar as acusações feitas (após o saque de Roma por Alarico e os

godos, em 410) pelos pagãos aos cristãos que, segundo eles, tinham minado as tradições e a força do mundo romano, encarnação da civilização. Agostinho refutou a idéia de que o ideal da humanidade consistia na oposição à mudança. A salvação dos homens não dependia da perenidade de Roma. Havia dois esquemas históricos que operavam na história humana, cujos protótipos eram Caim e Abel. O primeiro estava na base de uma história humana, de uma cidade dedicada ao mal — Babilônia — que servia ao Diabo e seus sequazes; o segundo, na origem "da antiga *De Civitate Dei* [...], anseia atingir o céu — o seu nome é Jerusalém ou Sião". Na história humana as duas cidades estão intimamente ligadas, e nelas os homens são estrangeiros, "peregrinos" (op. cit., cap. XXVII), até o fim dos tempos, quando Deus separar as duas cidades. A história humana começou por ser uma cadeia sem significado, "esse tempo ao longo do qual os que morrem dão lugar aos que nascem e lhes sucedem" (Agostinho, *De Civitate Dei*, XV, I, 1), até que a Encarnação lhe venha dar sentido: "Os séculos passados de história seriam como jarras vazias se Cristo não os tivesse vindo preencher" (*Joannis Evangelium Tractatus*, IX, 6). A história da cidade terrena assemelha-se à evolução de um organismo único, de um corpo individual. Passa pelas seis idades da vida e entra na velhice com a Encarnação; o mundo envelhece (*mundus senescit*), mas a humanidade encontrou o sentido do imenso concerto que a transporta até se revelar "o esplendor do ciclo completo do tempo"; a "diligência histórica" mostra sempre "a mesma sucessão de acontecimentos enquanto existem alguns momentos privilegiados que permitem entrever sua verdade profética", a possibilidade de salvação. É este o quadro que a *De Civitate Dei* (XXII; cf. Brown, 1967) traça, ao misturar a esperança de salvação com o sentido trágico da vida (Marrou, 1950).

As ambigüidades do pensamento histórico de santo Agostinho deram lugar, sobretudo na Idade Média, a toda uma série de deformações e simplificações: "É possível seguir ao longo dos séculos as metamorfoses que, na sua maioria, mais não são que caricaturas do esquema agostiniano da *De Civitate Dei*" (Marrou, 1961, p. 20). A primeira caricatura foi feita pelo padre espanhol Paulo Orosio, cuja obra *Adversus paganos*, inspirada no ensino direto de Agostinho em Hipona, teve grande influência na Idade Média. Assim nasceu a confusão entre a noção

mística da Igreja, prefiguração da Cidade Divina, e a instituição eclesiástica que pretendia submeter a sociedade terrena, a pseudo-explicação da história por uma Providência imprevisível, mas sempre bem orientada, a crença numa decadência progressiva da humanidade infalivelmente arrastada para o fim desejado por Deus, o dever de converter a não-cristandade a qualquer preço, a fim de fazê-la entrar numa história da salvação reservada apenas aos cristãos.

Enquanto a história ocidental medieval prosseguia lenta e humildemente as tarefas do ofício de historiador, à sombra da teoria "agostiniana" do homem, o Islã produzia tardiamente uma obra genial no campo da filosofia da história — a *Muqaddima* de Ibn Khaldūn. Mas, ao contrário da *De Civitate Dei* e, sem ter exercido influência imediata, a *Muqaddima* revelava já algumas das futuras práticas que viriam fazer parte do estado de espírito da história científica moderna.

Todos os especialistas concordam em considerar Ibn Khaldūn "um espírito crítico excepcional para o seu tempo" (Monteil, 1967-1968, p. xxv), "um gênio, isto é, um desses seres de intuição sem par" (op. cit., p. xxxvi), "avançado em relação ao seu tempo pelas idéias e pelo método" (op. cit., p. xxxii); Toynbee vê na *Muqaddima* "sem dúvida a maior obra no seu gênero alguma vez criada em qualquer tempo e lugar" (apud op. cit., p. xxxv).

Sem poder analisá-la na relação com o seu tempo, evoco-a aqui porque pertence, desde então, a um componente da produção histórica da humanidade e é, ainda hoje, capaz de influenciar diretamente a reflexão histórica sobre o mundo muçulmano e o Terceiro Mundo. Segue-se a opinião de um intelectual argelino, um médico aprisionado pelos franceses durante a guerra da Argélia, que leu Ibn Khladūn na prisão:

> Fiquei emocionado com a finura e penetração das reflexões sobre o Estado e o seu papel, sobre a história e sua definição. Abriu grandes perspectivas à psicologia [...] tal como à sociologia política, ao pôr a tônica na oposição entre cidadãos e camponeses, ou no papel do espírito de corpo, na constituição dos impérios e do luxo, na sua decadência (Taleb, 1959, p. 98).

O geógrafo francês Yves Lacoste vê na *Muqaddima* "uma contribuição fundamental para a história do subdesenvolvimento, que assi-

nala o nascimento da história como ciência e nos transporta a uma etapa essencial do passado do atual Terceiro Mundo" (1966, p. 17).

Ibn Khaldūn nasceu em Túnis, em 1332, e morreu no Cairo, em 1406; escreveu a *Muqaddima* no exílio, na Argélia, perto de Biskra, em 1377, antes de morrer no Cairo como *qadi* (juiz) (entre 1382 e 1406). A sua obra é uma introdução (Muqaddima) à história universal. Sob este aspecto, coloca-se na linha de uma grande tradição muçulmana e reivindica abertamente essa filiação. Para um leitor ocidental moderno, o início da *Muqaddima* evoca o que se escrevia, no Renascimento ocidental, um ou dois séculos mais tarde, e o que alguns historiadores da Antigüidade já haviam escrito:

> A história é uma ciência nobre. Apresenta muitos aspectos úteis. Propõe-se a atingir um fim nobre. Faz-nos conhecer as condições específicas das nações antigas, que se traduzem no seu caráter nacional. Transmite-nos a biografia dos profetas, a crônica dos reis, suas dinastias e política. Assim, quem quiser pode obter bons resultados por meio da imitação dos modelos históricos, religiosos e profanos. Para escrever obras históricas, é preciso dispor de numerosas fontes e variados conhecimentos. É também preciso um espírito reflexivo e profundo: para permitir ao investigador atingir a verdade e defender-se do erro (Ibn Khaldūn, *al-Muqaddima,* "Introdução").

Ibn Khaldūn apresenta a obra como sendo "um comentário sobre a civilização" (*'umrāh*); põe em evidência a mudança e sua explicação. Distingue-se dos historiadores que se contentam em falar dos acontecimentos e das dinastias, sem os explicarem. Ibn Khaldūn "dá as causas dos acontecimentos" e pensa que consegue apreender "a filosofia (*hikma*) da história". Viu-se em Ibn Khaldūn o primeiro sociólogo. Parece-me mais uma mistura de antropólogo e de filósofo da história. Distancia-se da tradição: "A investigação histórica alia o erro à superficialidade. A fé cega na tradição (*taqlīd*) é congênita [...]". Graças a seu livro, "já não precisamos acreditar cegamente na tradição" (op. cit., "Advertência"). Em suas explicações são notáveis as referências à sociedade e à civilização, estruturas e domínios essenciais, sem negligenciar a técnica e a economia. Vejamos que tipo de testemunho constituem, para o historiador, os monumentos edificados por uma dinastia:

> Todos estes trabalhos dos antigos só foram possíveis pela técnica e o trabalho de uma numerosa mão-de-obra [...] Não devemos dar crédito à crença popular de que os antigos eram maiores e mais fortes que nós [...] O erro dos narradores vem de admirarem as grandes proporções dos monumentos antigos, sem compreenderem as diferentes condições da organização social (*itgimā*) e de cooperação. Não vêem que tudo dependeu da organização social e técnica (*hindām*). Por conseguinte, imaginam erradamente que os monumentos antigos se devem à força e à energia de seres de estatura superior (op. cit., I, III, 16).

Como é natural num muçulmano, dado o que vê e sabe do passado do Islã, dá grande importância à oposição nômades–sedentários, beduínos e citadinos. Homem do Magrebe urbanizado, interessa-se principalmente pela vida urbana, mas também considera o fenômeno dinástico e monárquico e constata que não se trata de uma conseqüência da urbanização: "A dinastia precede a cidade", mas está-lhe muito ligada: "A monarquia chama a cidade" (op. cit., II, IV, pp. 1-2).

Revela-se um grande filósofo da história com a teoria (que anuncia Montesquieu, mas que é já tradicional na sua época entre os historiadores e geógrafos muçulmanos) da influência dos climas, não de todo desprovida de racismo (perante os negros), e, principalmente, a teoria do declínio (cf. o artigo "Decadência", neste volume). As organizações sociais e políticas duram um certo tempo e encaminham-se para o declínio, com maior ou menor rapidez: por exemplo, o prestígio de uma linhagem só dura quatro gerações. Este mecanismo é especialmente flagrante nas monarquias: por natureza, a monarquia quer a glória, o luxo e a paz, mas, uma vez gloriosa, luxuosa e pacífica, a monarquia entra em declínio. Ibn Khaldūn não separa, neste processo, os aspectos morais e sociais:

> Por via de regra, uma dinastia não dura mais que três gerações: a primeira mantém as virtudes dos beduínos, a rudeza e a selvageria do deserto [...] conserva o espírito de clã. Seus membros são decididos e temidos, e as pessoas obedecem-lhes [...] A segunda geração, sob a influência da monarquia e do bem-estar, passa à vida sedentária, da privação ao luxo, da glória comum à partilhada e à de um só [...] O vigor do espírito tribal corrompe-se um pouco. As pessoas habituam-se ao servilismo e à obediência [...] A terceira geração esqueceu-se completamente da época da rude vida beduína [...] Perdeu todo o gosto pela glória e pelos laços de sangue, porque é governada pela força [...] Seus membros dependem da dinastia que os protege, como se fossem mulheres ou crianças. O espírito de clã desapareceu completamente. O soberano tem de apelar para a sua clientela, o seu séquito. Mas, um dia, Deus permitirá a destruição da monarquia (op. cit., I, III, 12).

Esta teoria subentende a identificação de uma forma sociopolítica com uma pessoa humana, um modelo organicista e biológico da história. Como disse Jacques Berque, é "um pensamento de magrebe, islâmico e mundial [...] a alegria amarga do inteligível marcou, através deste homem caído em desgraça, a história que se vivia nesse mesmo momento e que teve o mérito de ser o primeiro a enquadrar em tão vastas perspectivas" (1970, p. 327).

Voltemos ao Ocidente. A Antigüidade greco-romana não teve verdadeiramente o sentido da história. Avançaram apenas, como esquemas explicativos gerais, a natureza humana (isto é, a imutabilidade), o destino e a Fortuna (isto é, a irracionalidade), o desenvolvimento orgânico (isto é, o biologismo). Situou o gênero histórico no domínio da arte literária e atribuiu-lhe as funções de distração e utilidade moral. Mas previu uma concepção e uma prática "científicas" da história (Tucídides), a investigação das causas (Políbio), a procura e o respeito pela verdade (todos e principalmente Cícero). O cristianismo tinha dado um sentido à história, mas a tinha submetido à teologia. No século XVIII e, sobretudo, no século XIX, queriam assegurar o triunfo da história dando-lhe um sentido secularizado pela idéia de progresso, unindo as funções de saber e sabedoria, através de concepções (e práticas) científicas que a identificavam com a realidade, e não só com a verdade (historicismo) e com a práxis (marxismo).

Mas o intervalo que separa a teologia da história medieval do historicismo triunfante do século XIX não é desprovido de interesse do ponto de vista da filosofia da história.

Segundo George Nadel (1964), a Idade de Ouro da filosofia da história teria sido o período entre 1550 e 1750, aproximadamente. Seu ponto de partida seria a afirmação de Políbio: "A melhor educação e a melhor aprendizagem para a vida política ativa são o estudo da história" (*Histórias*, I, p. 1).

Faço aqui uma observação. Podemos destacar aqui a influência de Maquiavel e de Guicciardini com a condição de referir a posição original destes pensadores sobre as relações entre a história e a política (Gilbert, 1965). Para Maquiavel, a idéia fundamental é a da especificidade da política e, de certo modo, a política deve ser uma procura da estabilidade da sociedade, opondo-se à história, que é um fluxo perpétuo, submetido aos caprichos da Fortuna, como defendiam Políbio e os escritores da Antigüidade. Para Maquiavel, os homens deviam dar-se conta da "impossibilidade de se basear uma ordem social permanente que respeite a vontade de Deus e em que a justiça seja distribuída de modo a responder a todas as exigências humanas". Por conseguinte, "Maquiavel agarra-se firmemente à idéia de que a política tinha as suas leis próprias, logo, era ou deveria ser uma ciência; seu objeto era apreender, em vida, a sociedade no perpétuo fluir da história". A conseqüência desta concepção era "o reconhecimento da necessidade da coesão política e a tese da autonomia da política, desenvolvendo em separado o conceito de Estado" (Gilbert, 1965).

Guicciardini, ao contrário, quer e realiza a autonomia da história a partir da constatação da mudança (dela se disse, com humor, ser a única lei discernível em história). Especialista do estudo da mudança,

> o historiador conquistou, assim, sua função peculiar, e a história assumia uma função autônoma no mundo do conhecimento; deste modo, o significado da história só era procurado na própria história. O historiador era simultaneamente registro e intérprete. A *Storia d'Italia*, de Guicciardini, é a última grande obra da história organizada segundo o esquema clássico, mas é também a maior obra da historiografia moderna (op. cit., p. 255).

Para Nadel, a concepção dominante da história, do Renascimento às Luzes, foi a concepção de história exemplar, didática, e o próprio método usado baseia-se em lugares-comuns tirados dos estóicos, reitores e historiadores romanos. A história volta a ser um ensinamento para os governantes, como no tempo de Políbio. Esta concepção da história *magistra vitae* inspirou estudos parciais, tratados de história, de *artes historicae* (foi publicada na Basiléia, em 1579, uma coleção desses tratados, a *Artis historicae penus*, em dois volumes), sen-

do os mais importantes, do século XVI, o *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, de Jean Bodin (1566); no século XVII, a *Ars historica* (1623), de Voss, para quem a história era o conhecimento do particular que é útil lembrar "ad bene beateque vivendum"; no século XVIII, o *Méthode pour étudier l'histoire*, de Lenglet du Fresnoy, que teve sua primeira edição em 1713, seguida de outras.

A história dos filósofos das Luzes que se esforçaram por torná-la racional, aberta às idéias de civilização e de progresso, não substituiu a concepção de história exemplar, e a história ficou de fora da grande revolução científica dos séculos XVII e XVIII. Sobreviveu nestes termos até sua substituição pelo historicismo, que surgiu na Alemanha, em Göttingen. Na passagem do século XVIII para o século XIX, universitários que não precisavam se preocupar com um público para quem a história era uma ciência ética transformaram a história numa matéria de profissionais e especialistas. "A luta entre o historiador-antiquário e o historiador-filósofo, o sábio pedante e o *gentleman* bem-educado, acabou com a vitória do *erudito* sobre o *filósofo*" (Nadel, 1964, p. 315). Já em 1815 Savigny dissera: "A história não é apenas uma coleção de exemplos, mas a única via para o conhecimento verdadeiro da nossa condição específica". A declaração mais clara é a de Ranke, a qual ficou célebre: "Atribui-se à história a função de julgar o passado e instruir o presente para ser útil ao futuro; minha tentativa não pretende ter tão gigantescas funções, mas apenas mostrar como as coisas se deram realmente" (1824, ed. 1957, p. 4).

Antes de examinar as novas concepções da história erudita alemã no século XIX, isto é, do historicismo, gostaria de retificar a interessante idéia de Ranke em dois pontos. O primeiro é que a idéia dos principais historiadores do final do século XVII não pode ser reduzida à de uma história exemplar; a teoria da história perfeita ou integral ultrapassa em muito esse tipo de história. O segundo — ao qual Nadel alude — é que a teoria providencialista cristã da história continua ao longo do século XVII e encontra sua expressão mais relevante no *Discours sur l'histoire universelle* (1681).

Alguns historiadores franceses, na segunda metade do século XVI, exprimiram uma visão muito ambiciosa da história: a *história integral*, *acabada* ou *perfeita*. Encontramos esta concepção em Bodin,

em Nicolas Viguer, autor de um *Sommaire de l'histoire des français* (1579), de uma *Bibliothèque historiale* (1588), em Louis le Roy, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers [...]* (1575) e em Lencelot-Voisin de la Popelinière, com um volume em três tratados, *L'histoire de l'histoire*, *L'idée de l'histoire accomplie*, *Le dessein de l'histoire nouvelle des français* (1599). Bodin tornou-se conhecido por ter introduzido a idéia da influência do clima na história, que prenuncia Montesquieu e a sociologia histórica. Mas *Methodus* (1566) não passa de uma introdução ao grande tratado *La République* (1576). É um filósofo da história e da política, não um historiador. Baseia o conceito de história no ideal humanista de utilidade

Em todos estes sábios há três idéias comuns expostas por La Popelinière, nos seguintes termos:

1) a história não é pura narração ou obra literária. Deve procurar as causas.
2) O objeto da história é constituído pelas *civilizações* e a *civilização* (e esta é a idéia mais inovadora e a mais importante). A história começa antes da escrita. "Em sua forma mais primitiva", defende La Popelinière, "a história deve procurar-se em tudo: nas canções e nas danças, nos símbolos e em outras atuações mnemônicas" (apud Huppert, op. cit., p. 137). É também a história dos tempos em que os homens eram "rurais e não civilizados" (ibidem).
3) A história deve ser universal, no sentido mais completo do termo: "A história digna desse nome deve ser *geral*" (op. cit., p. 139).

Myriam Yardeni (1964) sublinhou com razão que a história é um fato novo e que La Popelinière pôs em evidência a sua novidade. Mas o pessimismo da sua concepção cristã bloqueava-o.

O agostinismo histórico, que em La Popelinière ainda tem peso, teve como última obra-prima o *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet (1681). Depois de ter escrito um *Abregé de l'histoire de France* para seu aluno, o delfim, filho de Luís XIV, começou a escrever o *Discours*, que também lhe dedicou: a primeira parte da obra, uma espécie

de panorama da história até Carlos Magno, é um verdadeiro discurso; a segunda, a "demonstração da verdade da religião católica nas suas relações com a história, é um *sermão*" (Lefebvre, op. cit., p. 97); a terceira parte, o exame do destino dos impérios, é mais interessante. De fato, sob a afirmação geral do reinado imprevisível da Providência na história, surge uma racionalidade da história, pelo fato de os acontecimentos particulares se integrarem em sistemas gerais, globalmente determinados, sendo a intervenção de Deus (rara) feita por intermédio de causas secundárias. Mas não só Bossuet, embora tenha lido os trabalhos dos eruditos, oscila entre a apologética e a polêmica como lhe é estranha a idéia de uma verdade que se desenvolve no tempo. "Para ele a mudança é sempre sinal de erro. Falta a este historiador, prisioneiro de uma certa teologia, o sentido do tempo e da evolução" (Ehrard e Palmade, op. cit., p. 33).

Resta evocar uma filosofia da história original, isolada no seu tempo, mas que ainda tem uma surpreendente influência póstuma, a de Giambattista Vico, professor da Universidade de Nápoles, cuja obra principal é a *Scienza nuova* (ou mais rigorosamente *Principi di scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni*), que teve várias edições entre 1725 e 1740. É católico e anti-racionalista. "Introduziu uma espécie de dualismo, muito seu, entre a história sagrada e a profana. Colocava toda a moralidade e racionalidade ao lado da história sagrada e via na história profana o desenvolvimento de instintos irracionais, de uma imaginação cruel, de uma injustiça violenta" (Momigliano, 1966c, p. 156). As paixões humanas levam as nações e os povos à decadência. Uma espécie de luta de classes entre os "eroi", conservadores, e os "bestioni", plebeus e partidários da mudança, acaba em geral com a vitória dos "bestioni"; a decadência sucede ao apogeu, e dá-se a passagem a outro povo que, por sua vez, cresce e declina: "Foi o homem que tornou este mundo histórico".

Esta filosofia da história inspirou múltiplas admirações. Michelet traduziu para o francês a *Scienza nuova* em 1836 e afirmou: "A mensagem da *Scienza nuova* é esta: *A humanidade é a sua própria obra*". Croce formou parcialmente o seu pensamento histórico através da leitura e comentário de Vico (*La filosofia di Giambattista Vico*, 1911). Há uma interpretação marxista de Vico (Marx, em 1861, recomendava sua

leitura a Lassalle), desenvolvida por Georges Sorel (*Études sur Vico*, em "Le devenir social", 1896). António Labriola, Paul Lafargue, a citação de Trótski na primeira página de *A história da Revolução Russa* (*Istorija russkoj revoljucii*, 1931-1933), que inspirou a *Introduzione a G. B. Vico* (1961), de Nicola Badaloni. Ernest Bloch escreveu: "Com Vico reaparece pela primeira vez, desde a *De Civitate Dei* de Agostinho, uma filosofia da história sem história da salvação, mas apoiada na afirmação, aplicada a toda a história, de que não haveria comunidade humana sem a ligação da religião" (1972, p. 154).

O historicismo foi definido por Nadel da seguinte maneira:

> Seu fundamento é o reconhecimento de que os acontecimentos históricos devem ser estudados, não como anteriormente se fazia, como ilustrações da moral e da política, mas como fenômenos históricos. Na prática, manifestou-se pelo aparecimento da história como disciplina universitária independente, no nome e na realidade. Na teoria, expressou-se através de duas proposições: 1) o que acontece deve ser explicado em função do momento em que acontece; 2) para o explicar existe uma ciência específica, usando processos lógicos, a ciência da história. Nenhuma destas proposições era nova, mas sim a insistência que nelas era posta, que levou a exagerar, em termos doutrinais, as duas proposições: da primeira, tirou-se a idéia de que fazer história de algo é dar uma explicação suficiente, e os que viam uma ordem lógica na ordem cronológica dos acontecimentos consideraram a ciência histórica capaz de predizer o futuro (1964, p. 291).

O historicismo deve ser integrado no conjunto das correntes filosóficas do século XIX, como fez Maurice Mandelbaum (1971), que lhe atribui duas fontes distintas e, talvez, opostas. Uma é a revolta romântica contra as Luzes, sendo a outra, sob certos aspectos, a continuação da tradição das Luzes. A primeira tendência apareceu no fim do século XVIII, mais acentuadamente na Alemanha, e considera o desenvolvimento histórico com base no modelo de crescimento dos seres vivos. Hegel surge com esta tendência, tendo, no entanto, chegado muito mais longe. A segunda esforça-se por estabelecer uma ciência da sociedade baseada em leis de desenvolvimento social e teve como mestres Saint-Simon e Comte; o marxismo também se integra nesta tendência. De fato, o historicismo marcou todas as escolas de pensa-

mento do século XIX, conseguindo finalmente triunfar, devido à teoria de Darwin sobre o evolucionismo em *The origin of species* (1859). O conceito central desta teoria é o de desenvolvimento, muitas vezes tornado mais rigoroso pelo apoio do conceito de progresso. O historicismo esbarrou com o problema da existência de leis em história, leis que têm um sentido, e com o problema de um modelo único de desenvolvimento histórico.

Evocarei, com Georg Iggers — sumariamente —, os fundamentos teóricos do historicismo alemão em Wilhelm von Humboldt e Leopold von Ranke, o apogeu do otimismo historicista na escola prussiana, a crise de historicismo na filosofia crítica da história de Dilthey e Max Weber e o relativismo histórico de Troeltsch e Meinecke.

Wilhelm von Humboldt, filósofo da linguagem, diplomata, fundador da Universidade de Berlim em 1810, escreveu inúmeras obras históricas e resumiu seu pensamento sobre a história no tratado *O dever do historiador* (*Über die Aufgabe des Geschichtschreibers*) (1821). Humboldt, muito perto do romantismo, influenciado (positiva e negativamente) pela Revolução Francesa, criou a "teoria das idéias históricas"; insiste na importância do indivíduo na história, no lugar central da política em história, princípios da filosofia da história que inspiraram a ciência histórica alemã, de Ranke a Meinecke (cf. Iggers, 1971, pp. 84-85). Suas idéias não são metafísicas, platônicas, são idéias historicamente encarnadas num indivíduo, num povo (espírito do povo, *Volksgeist*), numa época (espírito do tempo, *Zeitgeist*), mas permanecem vagas. Embora não seja "nem niilista, nem relativista", tem uma concepção fundamentalmente "irracional" da história.

O maior e mais importante entre os historiadores e teóricos alemães da história do século XIX é Leopold von Ranke. Sua obra histórica trata sobretudo da história européia dos séculos XV e XVII e da história prussiana, dos séculos XVIII e XIX. No final da vida, escreve uma *História universal* (*Weltgeschichte*), inacabada. Ranke foi mais um metodólogo que um filósofo da história. Foi "o maior mestre do método crítico-filológico" (Fueter, 1911, p. 113). Lutando contra o anacronismo, denunciou, por exemplo, o falso romanesco histórico nos romances de Walter Scott e afirmou que a grande tarefa do historiador consistia em dizer "o que de fato existira". Ranke empobreceu o pensamento histór-

co, atribuindo excessiva importância à história política e diplomática. O seu pensamento foi, porém, deformado, em dois sentidos: um, positivista; outro, idealista. Os historiadores franceses (Langlois e Seignobos, 1898) e, principalmente, americanos (Adams, 1884) viram nele "o pai da história", de uma história que se limitava à "estrita observação dos fatos, à ausência de moralização e de ornamentos, à pura verdade histórica" (op. cit., pp. 104 e segs.; cf. Iggers, 1971, pp. 86 e segs.).

Ora, Ranke colocou-se na linha de Humboldt enquanto defensor (prudente) da doutrina das idéias históricas e acreditou também no progresso da cultura como conteúdo da história, deu grande importância à psicologia histórica, como mostrou na sua *Histoire des papes romains* (1834-1836). Mas, embora tenham-se utilizado com freqüência frases suas, em que dizia que "cada povo está diretamente ligado a Deus", foi "adversário das teorias históricas nacionais" (Fueter, 1911, p. 109).

O otimismo historicista atingiu o seu apogeu com a escola prussiana, cujas figuras mais notáveis foram Johann Gustav Droysen, que exprime suas teorias no *Sumário de história (Grundriss der Historik,* 1858), e Heinrich von Sybel. Droysen pensa que não há conflito entre moral, história e política. Se um governo não se basear pura e simplesmente na força, mas também numa ética, ascende ao estágio supremo de realização ético-histórica, o Estado. O Estado prussiano foi, no século XIX, o modelo deste resultado, já realizado na Antigüidade por Alexandre. No seio do Estado deixa de existir conflito entre liberdade individual e bem comum. Sybel insistiu ainda mais na missão do Estado e na realidade de um progresso geral da humanidade. Acrescenta-lhe a proeminência da razão de Estado, devendo usar-se a força, em caso de conflito com o direito.

Este breve sumário deveria enriquecer-se com o estudo das estreitas ligações entre estas visões da história e a história alemã do século XIX e com o estudo dos outros domínios da ciência, em que o historicismo alemão se implantou triunfalmente, tais como a escola histórica de direito, a escola histórica de economia, a lingüística histórica etc. (Iggers, 1973).

No fim do século, assiste-se ao refluxo do historicismo na Alemanha, enquanto triunfava em outros locais, com deformações positivistas (França, Estados Unidos), ou idealistas (Itália, com Croce).

Iggers exprimiu-se com justeza ao dizer que a critica ao historicismo surgiu primeiro como crítica ao idealismo, de 1914 a 1918 e, depois, como crítica da idéia de progresso. Distinguem-se, em primeiro lugar, a crítica dos filósofos e dos historiadores.

No que diz respeito à primeira, remeto ao grande livro de Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire* (1938b), ao belo estudo de Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo* (1956), e ao *Lo storicismo*, de Carlo Antoni (1957).

Lembrarei em seguida as duas principais figuras da crítica filosófica: Dilthey e Max Weber.

Dilthey começou por criticar os conceitos fundamentais do historicismo de Humboldt e Ranke: alma popular (*Volksseele*), espírito do povo (*Volksgeist*), nação, organismo social, são para ele conceitos "místicos", inúteis para a história (Iggers, 1971, p. 180). Depois, pensou que era possível o conhecimento nas ciências do espírito — aí compreendendo a história —, porque a vida "se objetiva" em instituições como a família, a sociedade civil, o Estado, o direito, a arte, a religião, a filosofia (op. cit., p. 182). No fim da vida (1903), pensava atingir o fim da sua investigação para fazer "uma crítica da razão histórica". Acreditava que a "visão histórica do mundo (*geschichtliche Weltarschauung*) era a libertadora do espírito humano, de quem retirava as últimas cadeias, que as ciências da natureza e a filosofia não tinham retirado" (op. cit., p. 188).

Toda a crítica do historicismo do fim do século XIX e início do XX é ambígua. Procura mais ultrapassar o historicismo, como acabamos de ver com Dilthey, que renegá-lo.

Max Weber, além de filósofo, foi um grande historiador e sociólogo. Raymond Aron sintetizou a teoria weberiana nos seguintes termos:

> Todas as polêmicas de Weber têm como objetivo demonstrar sua teoria, afastando todas as concepções que a pudessem ameaçar. A *história é uma ciência positiva;* esta proposição é posta em dúvida:
>
> a) pelos metafísicos, conscientes ou inconscientes, assumidos ou envergonhados, que usam um conceito transcendente (liberdade) na lógica da história;

b) pelos estetas e/ou positivistas, que partem do pressuposto de que só há ciência e conceitos do geral, sendo o indivíduo suscetível de ser apreendido apenas intuitivamente.

A *história é sempre parcial,* porque o real é infinito, porque a inspiração da investigação histórica muda com a própria história. Põem em perigo estas proposições:

a) os "naturalistas", que proclamam a lei como único fim da ciência, ou pensam esgotar o conteúdo da realidade por meio de um sistema de relações abstratas;
b) os historiadores ingênuos que, inconscientes de seus valores, imaginam descobrir no próprio mundo histórico a seleção do importante e do acidental;
c) todos os metafísicos que julgam ter apreendido de modo positivo a essência dos fenômenos, as forças profundas, as leis do todo que comandariam o devir, acima dos homens que pensam e julgam agir (1938b, p. 256).

Vemos, assim, como Max Weber combatia o historicismo, quer do lado do idealismo, quer do positivismo, as duas vertentes do passado histórico alemão do século XIX.

Este capítulo sobre o historicismo e sua crítica termina com os dois últimos grandes historiadores alemães do século XIX: Ernst Troeltsch e Friedrich Meinecke, que, no fim de sua atividade, publicaram dois volumes sobre o historicismo: *O triunfo do historicismo* (1924) e *As origens do historicismo* (1936).

Em primeiro lugar, foram os primeiros a chamar *Historismus* (historicismo) ao movimento historiográfico alemão, cuja figura central foi Ranke. Seguiu-se-lhes, aliás, uma interminável polêmica sobre a maneira de traduzir o vocábulo em francês — e eventualmente de distinguir entre os termos "historismo" e "historicismo" (Iggers, 1973). Ambas as obras são uma crítica ao historicismo e, ao mesmo tempo, um monumento à sua glória. Troeltsch pensava, com Ranke, que não há uma história, mas histórias, e quis superar o dualismo básico do historicismo: o conflito entre natureza e espírito, ação sob o impulso da força (*krátos*) e ação segundo a justificação moral (*éthos*), consciên-

cia historicista e necessidade de valores absolutos. Meinecke aceita este dualismo (cf. Chabod, 1927). Considera o historicismo "o mais alto grau atingido na compreensão das coisas humanas". Sem dúvida que pára, como notou Cario Antoni, antes da dissolução da razão e da fé no pensamento, princípio de unidade da natureza humana, devido ao humanismo mantido por Ranke. Mas Delio Cantimori (1945) deu razão a Croce, que via no historicismo de Meinecke uma espécie de traição "irracional" ao "verdadeiro historicismo".

> "Historicismo", no sentido científico do termo, é a afirmação de que a vida e a realidade são história e nada mais que história. Correlativa a esta afirmação é a negação da teoria, que considera a realidade dividida em super-história e história, num mundo de idéias ou valores e um baixo mundo que os refletiu até então, de modo fugidio e imperfeito, que deverá impor-se de uma vez por todas, fazendo suceder à história imperfeita, ou à história, uma realidade racional e perfeita [...] Meinecke, ao contrário, faz consistir o historicismo na admissão do que há de irracional na vida humana, na atenção ao individual, sem descurar o típico ou o geral, e em projetar essa visão do individual na fé religiosa ou no mistério religioso [...] Mas, se o verdadeiro historicismo critica e vence o racionalismo abstrato do iluminismo, é no entanto mais profundamente racionalista que ele (Croce, 1938, pp. 51-53).

Às vésperas do nazismo, as obras de Troeltsch e de Meinecke são monumentos póstumos à glória do historicismo.

Mas regressemos a Georg Wilhelm Friedrich Hegel, o primeiro filósofo a colocar a história no centro de sua reflexão. Sob a influência da Revolução Francesa, foi o primeiro a ver "a essência da realidade na mudança histórica e no desenvolvimento da consciência de si que o homem tem" (Carr, 1961, p. 131). Afirmando que "tudo o que é racional é real e tudo o que é real é racional", considera que a história é governada pela razão: "A única idéia dada pela filosofia é esta simples idéia da razão, a idéia de que a razão governa o mundo e que, por conseguinte, a história universal se desenvolve racionalmente" (Hegel, 1830-1831) num sistema que é o do Espírito. A história não é idêntica à lógica: Hélène Védrine chamou a atenção para o texto da *Encyclopédie des sciences philosophiques en Abrégé* (1830):

> Mas o espírito pensante da história do mundo, desembaraçando-se destas limitações dos espíritos dos povos particulares e da própria mundaneidade, apreende sua universalidade concreta e eleva-se até o saber do *espírito absoluto*, como verdade eternamente efetiva, na qual a razão cognoscível é livre em si mesma e na qual a necessidade, a natureza e a história só estão a serviço desse espírito e são os instrumentos da revelação da sua honra.

Hélène Védrine nota que este texto prova bem o idealismo de Hegel, mas que nele se manifesta

> o paradoxo de todas as filosofias da história: para apreender o sentido do desenvolvimento deve-se encontrar o ponto nodal onde desaparecem os acontecimentos na sua singularidade e se tornam significativos segundo uma trama que os permite interpretar. Na sua totalização o sistema produz um conceito do seu objeto, de tal maneira que o objeto se torna racional e escapa por isso ao imprevisto e à temporalidade em que o acaso poderia desempenhar um papel (1975, p. 21).

Sobre o processo histórico, Hegel pensa que "só os povos que constituem um estado podem ser reconhecidos" (1830-1831) e, na *Filosofia do Direito* (1821), apresenta o Estado moderno depois da Revolução Francesa, formado por três classes: a classe substancial ou dos camponeses, a classe industrial e a classe universal (a burocracia), que parece representar a perfeição em história. Hegel não faz parar aqui a história; pensa que a pré-história acabou e teve início a história, que já não é a mudança dialética, mas sim o funcionamento racional do Espírito.

Sem dúvida que Ranke criticou vivamente Hegel (Simon, 1928) e seu modelo de um processo único de desenvolvimento linear, mas pode dizer-se que, "do ponto de vista do conhecimento ou dos valores, Hegel representa um historicismo completo sistematicamente aplicado" (Mandelbaum, 1971, p. 60).

Pode-se integrar o materialismo histórico no historicismo, se o tomarmos em seu sentido mais lato (veremos, mais adiante, a crítica de Althusser a esta concepção). Para Marx (cf. Vilar, 1978; Lichtheim, 1973), a "concepção materialista da história" (expressão que não voltou a usar) tem um duplo caráter:

1) como princípio geral de investigação histórica, sob a forma de uma conceitualização simplesmente esboçada;
2) como teoria do processo histórico real aplicado: o estudo da sociedade burguesa que leva a um esboço histórico do desenvolvimento do capitalismo na Europa Ocidental.

Os principais textos de Marx relativos à história estão na *Ideologia alemã* (Marx e Engels, 1845-1846), que "apreende o materialismo histórico na sua gênese e nas suas modalidades" (Vilar, 1978) e também — embora desconfiando das citações externas ao texto e dos comentários deformantes ou empobrecedores — no prefácio de 1859 à *Contribuição para a crítica da economia política* e, finalmente, em *O capital*. A tese fundamental é que o modo de produção da vida material condiciona o processo social, político e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina sua existência, mas, ao contrário, é seu ser social que determina a sua consciência. Ao contrário de Hegel, Marx rejeitou toda a filosofia da história, identificada com uma teologia. No *Manifesto* (Marx e Engels, 1848), postulam que a história de todas as sociedades é a história da luta de classes.

Quanto a alguns pontos especialmente contestáveis e perigosos do materialismo histórico, Marx, sem ser responsável pelas interpretações abusivas nem pelas conseqüências ilegítimas que outros tiraram, quer durante a sua vida, quer depois de sua morte, aceitou no entanto formulações exageradas ou simplistas e permitiu que conceitos importantes ficassem vagos e ambíguos. Não formulou leis gerais da história, apenas conceitualizou o processo histórico, mas empregou algumas vezes o perigoso termo "lei", ou aceitou que seu pensamento fosse formulado nestes termos. Aceita, por exemplo, o emprego da palavra "lei" a propósito de concepções expressas no primeiro volume de *O capital* (1867), feito no relatório de um professor da Universidade de Kiev, A. Sieber (Mandelbaum, 1971, pp. 72-73).

Permite que Engels exponha no *Anti-Dühring* (1878) uma concepção grosseira do modo de produção e da luta de classes. Como já se notou, sua documentação histórica (e a de Engels) era insuficiente e ele não escreveu verdadeiras obras de história, mas panfletos. Deixou no

vazio o mais perigoso de seus conceitos: a distinção entre infra e superestrutura, embora nunca tenha exprimido grosseiramente uma concepção econômica de infra-estrutura nem designado como superestrutura nada além da construção política (o Estado — em total oposição com a maior parte dos historiadores alemães de seu tempo e vários expoentes do que se virá a chamar de historicismo) e da ideologia, termo que, para ele, é pejorativo. Também não tornou preciso como a teoria crítica e a prática revolucionária deveriam articular-se no historiador: na vida e na obra. Deu bases teóricas, mas não práticas, ao problema das relações entre história e política. Embora tenha falado da história da Ásia, praticamente só raciocinou sobre a história européia e ignorou o conceito de civilização. Sobre a recusa das leis mecânicas em história podemos citar uma carta de 1877 em que declara:

> Acontecimentos surpreendentemente similares, mas que se produzem num meio histórico diferente, conduzem a resultados totalmente diferentes. Se estudarmos à parte cada uma destas evoluções e as compararmos, é fácil encontrar a chave da compreensão deste fenômeno; nunca será possível atingir essa compreensão se se usar o *passe-partout* de uma teoria histórico-filosófica cuja grande virtude fosse estar acima da história (apud Carr, 1961, p. 51).

Criticou a concepção *événementielle* de história: "Vemos como a concepção passada da história era um contra-senso que negligenciava as relações reais e se limitava aos grandes acontecimentos políticos e históricos" (apud Vilar, 1978, p. 372). Como diz Vilar, "ele escreveu 'livros de história', sempre escreveu poucos livros de historiador, o 'conceito de história' faz parte de sua prática" (op. cit., p. 374).

Sabe-se que Benedetto Croce foi atraído, na juventude, pelo marxismo, e Gramsci (1932-1935, p. 1.240) considerou que esteve obcecado pelo materialismo histórico. Para Croce como para o materialismo histórico, "a identidade entre história e filosofia é imanente no materialismo histórico" (op. cit., p. 1.241). Mas Croce recusou-se a ir até o fim desta identidade, isto é, a concebê-la como "uma previsão histórica de uma fase futura" (op. cit., p. 217). Sobretudo, Croce recusava-se a identificar história e política, ou seja, ideologia e filosofia (op. cit., p. 1.242). Croce viria a esquecer que "realidade em movimento e conceito de realidade podem ser distintos ao nível lógico, mas ao nível histórico têm uma unidade indivisível" (op. cit., p. 1.241). Cairia, assim, num sociologismo "idealista", e seu historicismo não seria mais que uma forma de reformismo, não seria verdadeiro "historicismo", mas uma ideologia, no mau sentido. Parece-me que Gramsci tem razão em opor a filosofia da história de Croce à do materialismo histórico. Se encontra raízes comuns é porque ele próprio, segundo parece, voltou — tal como Croce — a Hegel, por detrás de Marx, e porque interpreta o materialismo histórico como um historicismo, o que, de qualquer modo, não corresponde ao pensamento de Marx; talvez seja ele, Gramsci, que não chega a libertar-se totalmente da influência de Croce, a quem chamava, em 1917, "o maior pensador da Europa neste momento".

Sobre o idealismo histórico de Croce não restam dúvidas. Na *Teoria e storia della storiografia* (1915) define nos seguintes termos a concepção idealista:

> Já não se trata de instaurar, para além de uma historiografia individualista e pragmática, uma abstrata história do espírito, do universal abstrato; mas mostrar que indivíduo e idéia, tomados separadamente, são duas abstrações equivalentes e inadequadas para fornecer o sujeito da história e que a verdadeira história é a história do indivíduo enquanto universal e do universal enquanto indivíduo. Não se trata de abolir Péricles em favor da Política, ou Platão pela Filosofia, ou Sófocles pela Tragédia; trata-se, sim, de pensar e representar a Política, a Filosofia e a Tragédia tal como Péricles, Platão e Sófocles, e uns e outros num de seus momentos particulares. Pois se, fora da relação com o espírito, o indivíduo é a sombra de um sonho, também o espírito fora da sua individuação é a sombra de um sonho: e atingir na concepção histórica a universalidade é obter também a individualidade e torná-las, ambas, saldos da solidez que uma confere à outra. Se a existência de Péricles, de Sófocles e de Platão fosse indiferente, não seria, por isso mesmo, também indiferente a existência da Idéia? (1915, ed. 1976, pp. 97-98).

E, na *Storia come pensiero e come azione*, depois de ter criticado o racionalismo positivista do *was eigentlich gewesen* de Ranke, vai até o ponto de afirmar que "mais nenhuma unidade subsiste fora da

do próprio pensamento que distingue e unifica" (1938, p. 312). Como comenta Chabod, "não há unidade das coisas, mas apenas do pensamento crítico" (1952, ed. 1972, p. 228).

Arnaldo Momigliano chamou a atenção para a pouca influência que Croce exerceu sobre os filósofos: "Ninguém pode prever se a filosofia de Croce será um ponto de partida para futuros filósofos. Tem atualmente poucos discípulos na Itália e talvez nenhum no estrangeiro. Mesmo Collingwood, antes da sua morte prematura, tinha deixado de ser seu discípulo" (1966a, ed. 1969, p. 110).

Delio Cantimori notou que os historiadores profissionais não consideraram história a maior parte da obra de Croce, mesmo as obras que têm no título *Storia*... Está neste caso Federico Chabod, a quem, no entanto, Croce convidara para diretor do instituto de estudos históricos que tinha fundado em Nápoles: "Afastava-o porque lhe parecia que ele era demasiado filósofo, político doutrinário, homem que não sabe pôr à parte a ideologia e paixão próprias" (1966, ed. 1978, p. 402). Confesso partilhar do sentimento de Chabod, embora deva realçar que Croce, ao contrário de muitos filósofos da história que eram "puros" filósofos, era também um verdadeiro historiador.

Em contrapartida, penso que Cantimori teve razão em sublinhar um grande progresso no pensamento da história, em parte devido a Croce — a distinção entre história e historiografia:

> Ao longo das suas várias e múltiplas experiências historiográficas e das suas reflexões sobre o trabalho historiográfico, Croce reencontrou e transmitiu claramente, através da distinção entre *res gestae* e *historia rerum gestarum*, entre estudos de história e de questões históricas, a conseqüência da grande, fundamental e substancialmente irreversível experiência crítica da filologia moderna, que é ciência do conhecido e não do desconhecido. Isto não significa que não se deva fazer investigações de arquivo ou de material inédito; ao contrário, devem ser feitas, e só no estudo do documento ou de uma série de documentos, diretamente compilados, podem-se avaliar a importância e o significado destes materiais (op. cit., p. 406).

Depois de ter exposto o conjunto dos processos profissionais do historiador, Cantimori conclui, a propósito de Croce:

> Não renunciar à crítica (*historia rerum*) pela ilusão de poder apreender a substância, ou essência, das coisas e de poder dá-la a conhecer de uma vez por todas (*res gestae*); pois só esta distinção crítica permite colocar-se num ponto de vista do qual se possa seguir o movimento e a evolução das sociedades e dos indivíduos, dos homens e das coisas — e conhecer no vivo e no concreto e não no abstrato e no geral (ibidem).

A esta distinção fundamental acrescenta-se o fato de Croce também ter insistido na importância da história da historiografia:

> Através da atenção pela história da historiografia, Croce indicou a necessidade e a possibilidade deste segundo aprofundamento crítico por parte dos historiadores, como escala e graduação, para conseguir, através do reconhecimento das interpretações do seu ambiente geral, cultural e social, obter uma exposição e um juízo bem informados e autônomos, livres da repetição e submissão a metafísicas e metodologias não derivadas da técnica e da experiência, mas de princípios filosóficos e escolásticos (op. cit., p. 407).

Antônio Gramsci é considerado um marxista aberto, e revelou grande maleabilidade em seus escritos, tal como na ação política. Mas não me parece que suas concepções de história marquem um progresso do materialismo histórico. Sinto, ao contrário, um certo regresso ao hegelianismo e, ao mesmo tempo, um resvalar para o marxismo vulgar. Reconhece que a história não funciona como uma ciência e que não podemos aplicar-lhe uma concepção mecânica da causalidade. Mas a sua famosa teoria do bloco histórico parece-me muito perigosa para a ciência histórica. A afirmação de que super e infra-estruturas formam um bloco histórico — dito em outras palavras, que o "conjunto complexo, contraditório e discordante da superestrutura é o reflexo do conjunto das relações sociais" (1931-1932, p. 1.051) — foi, de modo geral, interpretada como um abrandamento da doutrina das relações entre infra e superestruturas que Marx tinha deixado no vácuo e que me parece a parte mais falsa, mais fraca e mais perigosa do materialismo histórico, mesmo que Marx não tivesse reduzido a estrutura à economia. O que Gramsci parece abandonar é a idéia pejorativa de ideologia, mas,

ao deixá-la ligada à superestrutura, a valorização da ideologia nada mais faz que ameaçar ainda mais a independência (não digo autonomia, que, como é óbvio, não existe) do setor intelectual. Ao lado dos intelectuais tradicionais e dos intelectuais orgânicos, Gramsci só reconhece como válidos os intelectuais que identificam ciência e práxis, ultrapassando as ligações esboçadas por Marx. Além disso, identifica ciência com superestrutura. Com base nestes movimentos de deslize, podemos considerar a concepção gramsciana do materialismo histórico "historicismo absoluto".

Althusser protestou violentamente contra a interpretação historicista do marxismo que o liga à interpretação "humanista". Vê a sua origem na "reação vital contra o mecanicismo e o economicismo da II Internacional, no período anterior e imediatamente posterior à Revolução de 1917" (Althusser e Balibar, 1965, II, p. 74).

Esta concepção historicista e humanista (ambas as concepções foram ligadas, segundo Althusser, pela configuração histórica, mas não o são, necessariamente, do ponto de vista teórico) foi, em primeiro lugar, a da esquerda alemã, de Rosa Luxemburgo e de Mehring e, depois da Revolução de 1917, a de Lukács e, principalmente, de Gramsci, antes de ter sido retomada de certo modo por Sartre, na *Critique de la raison dialectique* (1960). É na tradição marxista italiana, na qual Gramsci é herdeiro de Labriola e Croce (Althusser minimiza a oposição Gramsci–Croce), que Althusser encontra as expressões mais vincadas do marxismo como "historicismo absoluto". Cita a célebre passagem da nota de Gramsci sobre Croce: "Ao tornar corrente a expressão materialismo histórico, esquecemo-nos de que era preciso pôr a tônica no segundo termo, 'histórico', e não no primeiro, que é de origem metafísica. A filosofia da práxis é o 'historicismo' absoluto, a mundanização e 'terrestridade' absoluta do pensamento, um humanismo absoluto da história" (Gramsci, 1932-1933, p. 1.437).

É certo que, neste texto, Althusser está a polemizar, mas, como não lança um anátema sobre Gramsci, cuja sinceridade e honestidade revolucionária lhe parecem acima de qualquer suspeita, pretende apenas retirar o valor teórico a textos de circunstância. Para ele, identificar "a gênese especulativa do conceito" com "a gênese do próprio conceito", real, isto é, com o processo da história "empírica", é um erro.

Gramsci cometeu o erro de formular "uma concepção verdadeiramente 'historicista' de Marx: uma concepção 'historicista' da teoria da *relação entre a teoria de Marx e a história real*" (Althusser e Balibar, 1965). Althusser considera que se devem distinguir o materialismo histórico (que deve ser considerado uma teoria da história) e o materialismo dialético, filosofia que escapa à historicidade. Althusser tem razão, enquanto exegeta de Marx, em fazer esta distinção, mas, quando critica a concepção "historicista" do marxismo pelo fato de esquecer a novidade absoluta, o "corte" que o marxismo constituiria enquanto ciência — "*o que nunca antes tinha acontecido*" (ibidem) —, não se sabe muito bem se fala do materialismo histórico, se do materialismo dialético, se dos dois. Parece-me que, ao cortar parcialmente o marxismo da história, Althusser o faz oscilar para o lado da metafísica, da crença, e não da ciência. É por um constante vaivém da práxis à ciência, que se alimentam uma à outra, mantendo-se cuidadosamente distintas, que a história cientifica poderá libertar-se de história vivida, condição indispensável para que a disciplina histórica aceda a um estatuto científico.

A crítica de Althusser a Gramsci parece-me pertinente quando, considerando "as surpreendentes páginas de Gramsci sobre a ciência" (ibidem) ("a ciência é também uma superestrutura, uma ideologia" [Gramsci, 1932-1933, p. 1.457]), lembra que Marx recusa uma interpretação lata do conceito de infra-estrutura, que só é válido em relação à superestrutura jurídico-política e ideológica (as "formas de consciência social" correspondentes) e que Marx "*nunca nele inclui* [...] *o conhecimento científico*" (em Althusser e Balibar, 1965, II, p. 92). Por conseguinte, o que poderia haver de positivo na interpretação de Gramsci do materialismo histórico como historicismo — apesar dos perigos de fetichização dos diversos gêneros que implica — é destruído pela sua concepção da ciência como infra-estrutura. A história — confundidos os dois sentidos da palavra — torna-se também "orgânica", expressão e instrumento do grupo dirigente. A filosofia da história é elevada ao seu expoente máximo: história e filosofia confundem-se, formam também um outro tipo de "bloco histórico": "A filosofia de uma época histórica não é mais que a 'história' dessa mesma época, que a massa de variações que um grupo dirigente conseguiu determinar na reali-

dade precedente: neste sentido, história e filosofia são indivisíveis, formam bloco" (Gramsci, 1932-1935, p. 1.255).

Parece-me que a interpretação "histórica" e não "historicista" da dialética marxiana e marxista de Galvano Della Volpe está próxima das relações que Marx estabelecia entre história e teoria do processo histórico: "As contradições (digamos apenas os contrários) que Marx pretende resolver ou superar na sua unidade são *reais,* isto é, são contradições históricas, ou melhor, historicamente determinadas ou específicas" (1969, p. 317).

Referirei rapidamente duas concepções da história que apenas menciono devido ao eco que tiveram num passado recente, sobretudo no grande público.

Oswald Spengler reagiu contra a ideologia do progresso e, no *Declínio do Ocidente* (1918-1922), expõe uma teoria biológica da história, constituída por civilizações que são "seres vivos de sangue superior", os indivíduos só existindo na medida em que participam desses "seres vivos". Há duas fases na vida das sociedades: a fase da cultura, que corresponde à sua ascensão e apogeu; a da civilização, que corresponde à sua decadência e desaparição (cf. o artigo "Decadência", neste volume). Spengler reencontra assim as concepções cíclicas da história.

Arnold Toynbee é, de fato, um historiador. Em *A study of history* (1934-1939), parte de Spengler, esperando ter êxito no campo que ele explorara sem o ter conseguido. Distingue vinte e uma civilizações que, ao longo da história, atingiram um estágio completo de desenvolvimento, e culturas que apenas atingiram um certo nível de desenvolvimento. Todas elas passam por quatro fases: uma curta gênese durante a qual a civilização nascente recebe (em geral do exterior) um "desafio" e lhe dá uma "resposta"; um longo período de crescimento, seguido de uma parada, marcada por um acidente; finalmente, uma fase de desagregação que pode ser muito longa (cf. Crubellier, 1961, pp. 8 e segs.). Este esquema é "progressista", "aberto" à humanidade. De fato, a par desta história, feita de uma sucessão de ciclos, existe outra, "providencial": a humanidade está globalmente em marcha para uma *transfiguração* que torna clara a "teologia do historiador". Assim, uma teoria spengleriana e uma concepção agostiniana caminham lado a lado. Além do aspecto "metafísico" desta

concepção, criticou-se com razão a clivagem arbitrária e confusa de civilizações e culturas, o conhecimento imperfeito de várias delas que Toynbee tinha, a ilegitimidade da comparação entre elas etc. Raymond Aron sublinhou o principal mérito deste empreendimento: o desejo de escapar a uma história centrada na Europa, ocidentalizante. "Spengler quis recusar o otimismo racionalista do Ocidente a partir de uma filosofia biológica e de uma concepção nietzschiana do heroísmo: Toynbee quis refutar o orgulho provinciano dos ocidentais" (1961b, p. 46).

Michel Foucault ocupa um lugar excepcional na história por três razões.

Primeiro, porque é um dos maiores historiadores novos. Historiador da loucura, da clínica, do mundo do cárcere, da sexualidade, introduziu alguns dos novos objetos "provocadores" da história e pôs em evidência uma das grandes viragens da história ocidental, entre o fim da Idade Média e o século XIX: a segregação dos desviados.

Em seguida, porque fez o diagnóstico mais perspicaz sobre esta renovação de história. Apóia sua análise em quatro pontos:

1) "O questionar do documento."

> A história tradicional dedicava-se a "memorizar" os *monumentos* do passado, a transformá-los em *documentos* e a fazer falar os vestígios, que em si não são verbais ou, em silêncio, dizem algo diferente daquilo que de fato dizem; nos nossos dias, a história é o que transforma os *documentos* em *monumentos* e que, onde se decifravam traços deixados pelos homens, onde se deixava reconhecer em negativo o que eles tinham sido, faz haver um amálgama de elementos que têm de ser isolados, agrupados, tornados eficazes, postos em relação, integrados em conjuntos (1969, pp. 13-15).

2) "A noção de descontinuidade adquire um papel de maior relevo nas disciplinas históricas" (op. cit., p. 15).
3) O tema e a possibilidade de uma história *global* começam a perder consistência e assiste-se ao esboçar do desígnio, bem diferente, do que se poderia chamar uma história *geral,* de-

terminando "qual a forma de relação que pode ser legitimamente descrita entre as diferentes séries" (op. cit., pp. 17-18).

4) Novos métodos. A nova história reencontra um certo número de problemas metodológicos, vários dos quais lhe são sem dúvida preexistentes, mas que se caracterizam, agora, em seu conjunto. Podemos citar, entre eles: a constituição de *corpora* coerentes e homogêneos de documentos (*corpora* abertos ou fechados, finitos ou indefinidos), o estabelecer de um princípio de seleção (conforme queiramos tratar exclusivamente a massa documental, ou praticamos uma aferição por processos de amostragem estatística, ou tentamos determinar previamente os elementos representativos); a definição do nível de análise e dos elementos que para ele são pertinentes (no material estudado, podemos destacar indicações numéricas); as referências — explícitas ou não — a acontecimentos, instituições e práticas; as palavras empregadas com as suas regras de uso e os campos semânticos que desenham, ou ainda a estrutura formal das proposições e os tipos de encadeamento que as unem; a especificação de um método de análise (tratamento quantitativo dos dados, decomposição segundo um certo número de traços assinaláveis cujas correlações se estudam, decifração interpretativa, análise de freqüências e distribuições); a delimitação dos conjuntos e subconjuntos que articulam o material estudado (regiões, períodos, processos unitários); a determinação das relações que permitem caracterizar um conjunto (pode tratar-se de relações numéricas ou lógicas; de relações funcionais, causais ou analógicas; ou então de relações entre significante e significado) (op. cit., pp. 19-20).

Finalmente, Foucault propõe uma filosofia original da história, estritamente ligada à prática e à metodologia da disciplina histórica. Deixo a Paul Veyne a tarefa de caracterizá-la:

Para Foucault, o interesse da história não está na elaboração de invariantes, quer filosóficas, quer organizadas nas ciências humanas; consiste em utilizar todo e qualquer tipo de invariantes para dissolver os racionalismos constantemente renascentes. A história é uma genealogia nietzschiana. Por isso, a história, segundo Foucault, passa por ser filosofia (o que não é verdadeiro nem falso); está, no entanto, muito longe da vocação empirista tradicionalmente atribuída à história. "Que ninguém entre aqui, se não é nem passar a ser filósofo." História escrita em palavras abstratas mais que numa semântica ocasional, ainda carregada da cor local; história que parece reencontrar por toda parte analogias parciais, esboçar tipologias, pois uma história escrita numa rede de palavras abstratas tem menos diversidade pitoresca que uma narração anedótica (1978, p. 378).

A história-genealogia de Foucault preenche inteiramente o programa da história tradicional; não põe de lado a sociedade, a economia etc., mas estrutura esta matéria de outro modo: não os séculos, os povos e as civilizações, mas as práticas; as intrigas que ela conta são a história das práticas em que os homens viram verdades e reconheceram as suas lutas em torno dessas verdades. Esta história de novo tipo, esta "arquelogia", como lhe chamou o seu inventor, "desdobra-se à dimensão de uma história geral"; não se especializa na prática, o discurso, a parte oculta do *iceberg*, ou melhor, a parte oculta do discurso e da prática não é separável da parte emersa (op. cit., pp. 384-85).

Toda a história é arqueologia por natureza e não por escolha: explicar e explicitar a história consiste em começar por apercebê-la na sua totalidade, conduzir os pretensos objetos naturais às práticas datadas e raras que os objetivam e explicar essas práticas não a partir de um motor único, mas de todas as práticas vizinhas em que se apóiam (op. cit., p. 385).

A história como ciência: o ofício de historiador

A melhor prova de que a história é e deve ser uma ciência é o fato de precisar de técnicas, de métodos e de ser ensinada. Lucien Febvre, restringindo, disse: "Qualifico a história de estudo cientificamente orientado e não de ciência" (1941). Os teóricos mais ortodoxos da história positivista, Langlois e Seignobos, exprimiram numa fórmula notável, que constitui a profissão de fé fundamental do his-

toriador, o que é a base da ciência histórica: "Sem documentos não há história" (1898, ed. 1902, p. 2).

No entanto, a dificuldade começa aqui. Se o documento é mais fácil de definir e referenciar que o fato histórico, que nunca é dado tal e qual, mas construído, não são menores os problemas que se põem ao historiador.

Em primeiro lugar, só passa a ser documento na seqüência de uma investigação e de uma escolha — em geral, a investigação não é assunto do próprio historiador, mas de auxiliares que constituem reservas de documentos nas quais o historiador escolherá a sua documentação: arquivos, investigações arqueológicas, museus, bibliotecas etc. As perdas, a escolha dos compiladores de documentos, a qualidade da documentação são condições objetivas, mas limitativas do ofício de historiador. Mais delicados são os problemas que se põem ao próprio historiador a partir desta documentação.

Antes de mais nada, ele deve decidir-se sobre aquilo que irá considerar documento e o que irá rejeitar. Durante muito tempo, os historiadores pensaram que os verdadeiros documentos históricos eram os que esclareciam a parte da história dos homens digna de ser conservada, transmitida e estudada: a história dos grandes acontecimentos (vida dos grandes homens, acontecimentos militares e diplomáticos, batalhas e tratados), a história política e institucional. A idéia de que o nascimento da história estava ligado ao aparecimento da escrita levava a privilegiar o documento escrito. Ninguém mais que Fustel de Coulanges privilegiou o texto como documento histórico. No primeiro capítulo da *Monarchie franque*, escreveu:

> Leis, cartas, fórmulas, crônicas e histórias, todas estas categorias de documentos precisam ser lidas, sem omitir uma única [...] [O historiador] não tem outra ambição senão analisar bem os fatos e compreendê-los com exatidão. Não pode procurá-los na imaginação ou na lógica; procura-os e atinge-os através da observação minuciosa dos textos, como o químico encontra os seus, em experiências minuciosamente conduzidas. A sua única habilidade consiste em tirar dos *documentos* tudo o que eles contêm e nada acrescentar ao que neles não esteja contido; o melhor historiador é o que se mantém mais perto dos textos, que os interpreta com mais correção, que só escreve e pensa segundo eles (1888, pp. 29, 30, 33).

Mas, em 1862, em uma aula na Universidade de Estrasburgo, o próprio Fustel declarara:

> Quando os monumentos escritos faltam à história, ela deve pedir às línguas mortas os seus segredos e, através das suas formas e palavras, adivinhar os pensamentos dos homens que as falaram. A história deve perscrutar as fábulas, os mitos, os sonhos da imaginação, todas estas velhas falsidades sob as quais ela deve descobrir alguma coisa de muito real, as crenças humanas. Onde o homem passou e deixou alguma marca da sua vida e inteligência, aí está a história (1862, p. 245; cf. também Herrick, 1954).

Toda a renovação da história hoje em curso fez-se contra as idéias de Fustel em 1888. Não voltaremos a falar da necessidade de imaginação em história.

Quero, todavia, referir aqui o caráter multiforme da documentação histórica. Replicando, em 1949, a Fustel de Coulanges, Lucien Febvre afirmava:

> A história fez-se, sem dúvida, com documentos escritos. Quando há. Mas pode e deve fazer-se sem documentos escritos, se não existirem [...] Faz-se com tudo o que a engenhosidade do historiador permite utilizar para fabricar o seu mel, quando faltam as flores habituais: com palavras, sinais, paisagens e telhas; com formas de campo e com más ervas; com eclipses da lua e arreios; com peritagens de pedras, feitas por geólogos, e análises de espadas de metal, feitas por químicos. Em suma, com tudo o que, sendo próprio do homem, dele depende, lhe serve, o exprime, torna significante a sua presença, atividade, gostos e maneiras de ser (1949, p. 428).

Marc Bloch tinha também declarado: "A diversidade dos testemunhos históricos é quase infinita. Tudo o que o homem diz ou escreve, tudo o que fabrica, tudo o que toca pode e deve informar-nos sobre ele" (1941-1942, p. 63).

Voltarei a falar da grande extensão da documentação histórica contemporânea, em especial da multiplicação da documentação audiovisual, o recurso ao documento iconográfico em sentido próprio ou figurado etc. Mas é útil insistir em dois aspectos particulares desta dimensão da investigação documental.

O primeiro diz respeito à arqueologia. Meu problema não é saber se ela é uma ciência auxiliar da história ou uma ciência independente. Apenas faço notar como o seu desenvolvimento renovou a história. Mal deu os primeiros passos, no século XVIII, ganhou logo para a história o vasto território da pré-história e da proto-história e renovou a história antiga. Intimamente ligada à história da arte e das técnicas, ela é uma peça-chave do alargamento da cultura histórica que se exprime na *Enciclopédie.* "É na França que os 'antiquários' dedicam, pela primeira vez, ao documento arqueológico, objeto de arte, utensílio ou vestígio de construção, um interesse tão vivo como objetivo e desinteressado", diz P.-M. Duval, que destaca o papel de Peiresc, conselheiro no Parlamento de Aix. Mas são os ingleses que fundam a primeira sociedade científica na qual a arqueologia ocupa um lugar essencial, a Society of Antiquaries de Londres (1707). E é na Itália que começam as primeiras escavações relativas à descoberta arqueológica do passado em Herculano (1738) e Pompéia (1748). Um francês e um alemão publicam as duas obras mais importantes do século XVIII sobre a introdução do documento arqueológico em história: Winckelmann, com a *História da arte antiga* (*Geschichte der Kunst des Altertums*, 1764), e o conde de Caylus, com o *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques, romaines et gauloises* (1752-1767). Na França, o museu dos monumentos franceses, de que Alexandre Lenoir foi o primeiro conservador, em 1769, despertou o gosto pela arqueologia e contribuiu para ultrapassar a visão negativa da Idade Média. Faço notar que a arqueologia foi um dos setores da ciência histórica que mais evoluiu nos últimos decênios: evolução do interesse do seu objeto e do monumento pelo local global, urbano ou rural, depois pela paisagem, arqueologia rural e industrial, métodos quantitativos etc. (cf. Schnapp, 1980; Finley, 1971). A arqueologia evoluiu também em direção à constituição de uma história da cultura material, que é primeiro "a história dos grandes números e da maioria dos homens" (Pesez, 1978, p. 130; ver também o artigo "Cultura material", no volume XVI da *Enciclopédia Einaudi*) e que deu origem a uma obra-prima da historiografia contemporânea: *Civilisation matérielle et capitalisme,* de Fernand Braudel (1967).

Faço notar também que a reflexão histórica se aplica hoje à ausência de documentos, aos silêncios da história. Michel de Certeau

analisou com sutileza os "desvios" do historiador para as "zonas silenciosas", das quais dá como exemplo "a feitiçaria, a loucura, a festa, a literatura popular, o mundo esquecido do camponês, a Occitânia etc." (1974, p. 27). Falar dos silêncios da historiografia tradicional não basta; penso que é preciso ir mais longe: questionar a documentação histórica sobre as lacunas, interrogar-se sobre os esquecimentos, os hiatos, os espaços em branco da história. Devemos fazer o inventário dos arquivos do silêncio e fazer a história a partir dos documentos e da ausência de documentos.

A história tornou-se científica ao fazer a crítica dos documentos a que se chama "fontes". Paul Veyne disse (1971) que a história deveria ser "uma luta contra a ótica imposta pelas fontes", que "os verdadeiros problemas de epistemologia histórica são problemas de crítica" e que o centro de toda a reflexão sobre o conhecimento histórico deveria ser o seguinte: "O conhecimento histórico é o que dele fizeram as fontes" (pp. 265-66). Veyne acrescenta, aliás, a esta constatação a nota: "não se podem improvisar historiadores [...] é preciso saber que questões devem ser levantadas, que problemáticas estão ultrapassadas; não se escreve história política, social ou religiosa com as opiniões respeitáveis, realistas ou avançadas que temos, em privado, sobre este assunto" (ibidem).

Os historiadores, sobretudo aqueles do século XVII ao XIX, aperfeiçoaram uma crítica de documentos que hoje está dada, continua a ser necessária, mas é insuficiente (cf. Salmon, 1969, ed. 1976, pp. 85-140). Tradicionalmente, distingue-se entre uma crítica interna, ou de autenticidade, e uma crítica externa, ou de credibilidade.

A crítica externa visa essencialmente encontrar o original e determinar se o documento examinado é verdadeiro ou falso. É uma atuação fundamental e exige sempre duas observações complementares.

A primeira é que um documento "falso" também é um documento histórico e pode ser um testemunho precioso da época em que foi forjado e do período durante o qual foi considerado autêntico e, como tal, utilizado.

A segunda é que um documento, nomeadamente um texto, pode sofrer, ao longo das épocas, manipulações aparentemente científicas que de fato obliteraram o original. Demonstrou-se brilhante-

mente que a carta de Epicuro e Heródoto conservada nas *Vidas, dogmas e apotegmas de filósofos ilustres,* de Diógenes Laércio, foi alterada por uma tradição secular que encheu o corpo do texto de notas e correções que, voluntária ou involuntariamente, o sufocaram e deformaram com "uma leitura incompreensível, indiferente ou parcial" (Bollack et al., 1971).

A crítica interna deve interpretar o significado dos documentos, avaliar a competência de seu autor, determinar sua sinceridade, medir a exatidão do documento, controlá-la através de outros testemunhos. Também aqui, principalmente aqui, este programa é insuficiente.

Quer se trate de documentos conscientes ou inconscientes (traços deixados pelos homens sem a mínima intenção de legar um testemunho à posteridade), as condições de produção do documento devem ser minuciosamente estudadas. As estruturas do poder de uma sociedade compreendem o poder das categorias sociais e dos grupos dominantes ao deixarem, voluntariamente ou não, testemunhos suscetíveis de orientar a história num ou noutro sentido; o poder sobre a memória futura, o poder de perpetuação, deve ser reconhecido e desmontado pelo historiador. Nenhum documento é inocente. Deve ser analisado. Todo documento é um monumento que deve ser desestruturado, desmontado. O historiador não deve ser apenas capaz de discernir o que é "falso", avaliar a credibilidade do documento, mas também saber desmistificá-lo. Os documentos só passam a ser fontes históricas depois de estar sujeitos a tratamentos destinados a transformar sua função de mentira em confissão de verdade (cf. o artigo "Documento/Monumento", neste volume, e Immerwahr, 1960).

Jean Bazin, ao analisar a produção de um conto histórico — a história do aparecimento do célebre rei de Segu (Mali), no início do século XIX, feita por um literato muçulmano apaixonado pela história de Segu, em 1970 —, adverte que, "na medida em que não se considera a si próprio ficção, um conto histórico é sempre uma armadilha: poderíamos acreditar com facilidade que o seu objeto lhe dá um sentido, que não ultrapassa aquilo que conta", enquanto na realidade "a lição da história oculta outra, política ou ética, que, digamos assim, está por fazer" (Bazin, 1979, p. 446). É necessário, com a ajuda de uma sociologia da produção narrativa, estudar as "condições de historização". Por

um lado, deve-se conhecer o estatuto dos "fazedores" de história (esta observação é válida para os vários tipos de produção de documentos e para os próprios historiadores nos diversos tipos de sociedade) e, por outro, reconhecer os sinais do poder, pois "este gênero de conto derivaria de uma metafísica do poder". Quanto ao primeiro ponto, Jean Bazin nota que, "entre o soberano e os seus súditos, os especialistas do conto ocupam uma espécie de posição intermediária de ilusória neutralidade: eles são constantemente solicitados a fabricar a imagem que os seus súditos têm do soberano, tal como a que este tem daqueles" (op. cit., p. 456). Jean Bazin aproxima, assim, a sua análise da efetuada por Louis Marin apoiada no *Projet de l'histoire de Louis XIV,* com o qual Pellisson-Fontanier se esforçava por obter o cargo de historiador oficial. "O rei precisa do historiador, pois o poder político só pode atingir a plenitude, o absoluto, com um certo uso da força que é o ponto de aplicação da força do poder narrativo" (Marin, 1979, p. 26; cf. Marin, 1978).

A atualização dos métodos que fazem da história um ofício e uma ciência foi longa e contínua. No Ocidente, conheceu paragens, atrasos e acelerações, por vezes recuos; não avançou em todos os aspectos no mesmo ritmo, nem sempre deu o mesmo conteúdo às palavras com as quais procurava definir os seus objetivos, mesmo aquele aparentemente mais "objetivo", o da verdade. Seguirei as grandes linhas de seu desenvolvimento, do duplo ponto de vista das concepções e dos métodos e, por outro lado, dos instrumentos de trabalho. Os momentos essenciais parecem-me ser o período greco-romano do século V ao I a.C., que inventa o "discurso histórico", o conceito de testemunho, a lógica da história, e funda a história na verdade; o século IV, em que o cristianismo ilumina a idéia de acaso cego, dá um sentido à história, difunde um conceito de tempo e uma periodização da história; o Renascimento começa por esboçar uma crítica dos documentos, fundada na filosofia, e acaba na concepção de uma história perfeita; o século XVII, com os bolandistas e os beneditinos de S. Mauro, lança as bases da erudição moderna; o século XVIII cria as primeiras instituições consagradas à história e alarga o campo das curiosidades históricas; o século XIX afina os métodos de erudição, constitui as bases da documentação histó-

rica e vê a história em tudo; o século XX, a partir dos anos 1930, conhece ao mesmo tempo uma crise e uma moda da história, uma renovação e um alargamento considerável do território do historiador, uma revolução documental. A última parte deste trabalho será consagrada a esta fase recente da ciência histórica. Seria, aliás, errado pensar que as longas fases de tempo, em que a história não deu saltos qualitativos, não conheceram o ofício de historiador, como Bernard Guenée o demonstrou brilhantemente em relação à Idade Média (1980; 1977).

Com Heródoto, o que conta na narração histórica não é a importância do testemunho. Para ele, o testemunho por excelência é o testemunho pessoal, aquele em que o historiador pode dizer: vi e ouvi. Isto é especialmente verdade na parte da sua investigação dedicada aos bárbaros, cujo país percorreu durante suas viagens (cf. Hartog, 1980). E também o é quanto à narração das guerras medas, acontecimento da geração que o precedeu, cujo testemunho recolhe diretamente, por ouvir dizer. Esta primazia dada ao testemunho oral e vivido manter-se-á em história, esbater-se-á mais ou menos quando a crítica dos documentos escritos, pertencentes a um passado longínquo, passar a um primeiro plano, mas conhecerá importantes ressurgências. Assim, no século XIII, os membros de novas ordens mendicantes, dominicanos e franciscanos, privilegiam, no seu desejo de aderir à nova sociedade, o testemunho oral pessoal, contemporâneo ou muito recente, preferindo inserir em seus sermões *exempla* cuja matéria pertence mais à sua experiência (*audivi*) que à sua ciência livresca (*legimus*). As *memórias* tornaram-se pouco a pouco elementos paralelos à história, mais do que história propriamente dita, pois que a complacência dos autores perante si mesmos, a procura de efeitos literários, o gosto pela pura narração desviam-nos da história e transformam-se num material — relativamente suspeito — da história: "Agrupar historiadores e memorialistas só é concebível numa perspectiva puramente literária", notaram Jean Ehrard e Guy Palmade (1964, p. 7), que retiraram o gênero memorialístico do seu excelente estudo e recolha de textos sobre a *História*. O testemunho tende a reentrar no domínio da história, mas levanta problemas para o historiador com o desenvolvimento da *media*, a evo-

lução do jornalismo, o nascimento da "história imediata", o "regresso do acontecimento" (cf. Lacouture, 1978; Nora, 1974).

Arnaldo Momigliano (1972, ed. 1975, pp. 13-15) sublinhou que os "grandes" historiadores da Antigüidade greco-romana trataram, exclusivamente ou de preferência, do passado recente. Depois de Heródoto, Tucídides escreveu a história da *Guerra do Peloponeso*, acontecimento contemporâneo; Xenofonte tratou a hegemonia de Esparta e de Tebas, de que foi testemunha; Políbio dedicou a parte essencial das suas *Histórias* ao período que vai da segunda guerra púnica à sua época. Salústio e Lívio fizeram o mesmo; Tácito examinou o século anterior ao seu e Ammiano Marcellino interessou-se, sobretudo, pela segunda metade do século IV. A partir do século V a.C., os historiadores antigos conseguiram recolher uma boa documentação sobre o passado, o que não os impediu de se interessarem preferencialmente pelos acontecimentos contemporâneos ou recentes.

A prioridade dada aos testemunhos vividos ou recolhidos diretamente não impediu os historiadores antigos de se deterem na crítica destes testemunhos. Assim, Tucídides diz:

> Quanto à narração dos acontecimentos da guerra, pensei não dever escrevê-los confiando em informações de qualquer um, nem nas minhas impressões pessoais; falo apenas por testemunhos oculares ou depois de uma crítica tão apurada e completa quanto possível das minhas informações. Isso não se faz sem dificuldades, pois, em cada acontecimento, os testemunhos divergem segundo as simpatias e a memória de cada um. Minha história terá menos encantos que o mito; mas, quem quiser esclarecer a história do passado e reconhecer no futuro as semelhanças e analogias da condição humana, basta-me que a considere útil. Esta história é uma conquista definitiva e não uma obra aparatosa para um auditório de momento (*A Guerra do Peloponeso*, I, p. 22).

Com Políbio, o objetivo do historiador ultrapassa uma lógica da história. É constituído pela investigação das causas. Preocupado com o método, Políbio consagra todo o livro XII das *Histórias* procurando definir o trabalho do historiador, através da crítica de *Timeu*. Tinha definido previamente o seu objetivo. Em vez de uma história monográfica, escrever uma história geral, sintética e comparativa: "Nin-

guém, pelo menos que eu saiba, tentou verificar a estrutura geral e total dos fatos passados [...] Só partindo da ligação e da comparação dos fatos entre si, de suas semelhanças e diferenças, podemos então, após o seu exame, tirar proveito e ter prazer com a história" (I, 4). E, acima de tudo, a afirmação essencial:

> Quando se escreve ou lê história, deve-se dar menos importância à narração dos fatos em si que ao que precedeu, acompanhou e se seguiu aos acontecimentos; porque, se se tirar à história o porquê, o como, a finalidade da existência de um ato, ou a sua lógica, o que resta não é mais que espetáculo e não pode tornar-se objeto de estudo; distrai por momentos, mas não tem aplicação nenhuma no futuro [...] Afirmo que os elementos mais necessários à história são as conseqüências, as circunstâncias que rodeiam os fatos e, principalmente, as suas causas (op. cit., III, 31-32).
>
> Dito isto, não devemos esquecer-nos que Políbio coloca no primeiro plano da causalidade histórica a noção de Fortuna, que o seu principal critério para avaliar um testemunho ou um destino é de ordem moral e que os discursos ocupam um grande espaço na sua obra (cf. Pédech, 1964).

Os historiadores antigos basearam a história na verdade. "É próprio da história começar por contar a história com verdade", assegura Políbio. E Cícero dá definições que permanecem válidas durante a Idade Média e o Renascimento. Principalmente esta: "Nam quis nescit primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat? Deinde ne quid veri non audeat?" (Quem ignora que a primeira lei da história é não dizer nada falso? E a segunda, ousar dizer toda a verdade?) (*De oratore*, II, 15, 62). E na célebre apóstrofe em que reclama para o orador o privilégio de ser o melhor intérprete da história, o que assegura a imortalidade e na qual lança a definição da história "mestra da vida" (*magistra vitae*), esquecemo-nos muitas vezes que, neste texto, em geral não citado na íntegra, Cícero chama à história "luz da verdade" ("Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?" (op. cit., 9, 36).

Embora Momigliano tenha insistido com razão no gosto dos historiadores antigos pela história nova, é um exagero a afirmação de Collingwood (1932) de que "o seu método estava de tal modo ligado

à tradição oral que apenas tinham conseguido escrever a história da geração imediatamente precedente". Tácito, por exemplo, no *Diálogo dos oradores*, XV, faz o elogio dos modernos — o que vai contra a tradição romana —, mas mostra o seu conhecimento e domínio cronológico do passado; de um passado que, para falar a verdade, ele lineariza e aproxima do presente:

> Quando ouço falar de antigos, penso em pessoas de um passado longínquo, muito anteriores a nós, e perante os meus olhos passam Ulisses e Nestor, cuja época se situa mil e trezentos anos antes do nosso século. Vós, pelo contrário, citais Demóstenes e Hipérides que, segundo me consta, foram contemporâneos de Filipe e Alexandre, a quem ambos sobreviveram. Acontece que não passaram mais de trezentos anos entre a nossa época e a de Demóstenes. Este intervalo, comparado com a fraqueza dos nossos corpos, pode parecer-nos longo; comparado com a verdadeira duração dos séculos e a consideração do tempo sem limites, é muito breve e Demóstenes está perto de nós. Se, de fato, como Cícero escreve no *Hortensius*, o verdadeiro ano é aquele em que se reproduz exatamente a posição atual do céu e dos astros, compreendendo esse ano doze mil novecentos e cinqüenta e quatro divisões a que chamamos anos, acontece que o nosso Demóstenes, que colocais no passado e considerais velho e antigo, viveu no mesmo ano e, direi mesmo, no mesmo mês que nós (*Dialogus de oratoribus*, 16, 5-7).

Mais que a finalidade dada à história, parece-nos importante na historiografia cristã, do ponto de vista dos instrumentos e do método do historiador, seu impacto sobre a cronologia. Esta sofreu uma primeira elaboração por historiadores antigos — que, de modo geral, não figuram entre os grandes —, que os historiadores cristãos utilizaram. Diodoro da Sicília (século I a.C.) estabeleceu uma concorrência entre os anos consulares e as Olimpíadas. Trogo Pompeu, conhecido através de um resumo de Justino, defendeu o tema dos quatro impérios sucessivos. Mas os primeiros historiadores cristãos tiveram influência decisiva no trabalho histórico e no enquadramento cronológico da história.

Eusébio de Cesaréia (início do século IV), autor de uma *Crônica* e depois de uma *História eclesiástica*, foi "o primeiro historiador antigo a manifestar a mesma atenção que um historiador moderno à citação fiel do material copiado e à identificação correta das suas fontes"

(Chesnut, 1978, p. 245). Esta utilização crítica dos documentos permitiu a Eusébio e a seus sucessores caminharem com segurança, para além da memória dos testemunhos vivos. Eusébio, "cuja obra é uma tentativa paciente, escrupulosa e profundamente humana para sistematizar as relações entre o cristianismo e o século" (Sirinelli, 1961, p. 495), não procurou privilegiar uma cronologia especificamente cristã, e a história hebraico-cristã que faz começar com Moisés foi para ele apenas uma história entre outras (op. cit., pp. 59-61); o "seu projeto um pouco ambíguo de uma história sincrônica situa-se entre uma visão ecumênica e um mero aperfeiçoamento da erudição" (op. cit., p. 63).

Os historiadores cristãos retomaram do Antigo Testamento (sonho de Daniel — Daniel, 7) e de Justino o tema da sucessão dos quatro impérios: babilônico, persa, macedônico e romano. Eusébio, cuja crônica foi retomada e atualizada por são Jerônimo e santo Agostinho, expõe uma periodização da história segundo a história sagrada, que distinguia seis idades (até Noé, até Abraão, até Davi, até o cativeiro da Babilônia, até Cristo, depois de Cristo), que santo Isidoro de Sevilha no *Chronicon* (início do século VII) e Beda na *Opera de temporibus* (início do século VII) tentaram calcular. Os problemas de datação, de cronologia, são fundamentais para o historiador. Os historiadores e as sociedades antigas também os tinham considerado básicos. As listas reais da Babilônia e do Egito tinham fornecido os primeiros quadros cronológicos, o cômputo anual do reino tinha-se iniciado em 2000 a.C., na Babilônia. Em 776 começa o cômputo por Olimpíadas, em 754 a lista dos éforos de Esparta, em 686-685 a dos arcontes epônimos de Atenas, em 508 o cômputo consular de Roma. Em 45 a.C., César tinha instituído em Roma o calendário juliano. O cômputo eclesiástico cristão refere-se à datação da festa da Páscoa. As hesitações quanto à fixação do início da cronologia e do início do ano duraram muito tempo. As atas do Concílio de Nicéia são datadas quer com o nome dos cônsules, quer dos anos da era dos selêucidas (312-311 a.C.). Os cristãos latinos adotaram inicialmente, em geral, a era de Diocleciano, ou dos Mártires (284); mas, no século VI, o monge romano Dinis, o Pequeno, propôs-se a adotar a era da Encarnação, fixando o início da cronologia na data do nascimento de Cristo. Este hábito só foi definitivamente adotado no século XI. Mas todas as investigações sobre o conceito eclesiástico,

cuja expressão mais notável foi o tratado *De temporum ratione* de Beda (725), apesar de suas hesitações e falhas, constituíram uma etapa importante em direção ao domínio do tempo (cf. o artigo "Calendário"; Cordoliani, 1961; Guenée, 1980, pp. 147-65).

Bernard Guenée mostrou como o Ocidente medieval teve historiadores empenhados em reconstruir seu passado e detentores de uma lúcida erudição. Estes historiadores que, até o século XIII, foram, sobretudo, monges, começaram por beneficiar-se de um acréscimo de documentação. Vimos que os arquivos são um fenômeno muito antigo, mas a Idade Média acumulou documentos nos mosteiros, igrejas e na administração real, e multiplicou as bibliotecas. Constituíram-se dossiês, generalizou-se o sistema de citações, que referiam com precisão livro e capítulo, por influência do monge Graciano, autor de uma compilação de direito canônico, o *Decretum*, em Bolonha (c. 1140) e do teólogo Pier Lombardo, bispo de Paris, morto em 1160. Pode-se considerar o final do século XI e a maior parte do XII "o tempo de uma erudição triunfante". A escolástica e a universidade, indiferentes ou mesmo hostis à história, que não foi ensinada (Borst, 1969), denotaram um certo retrocesso da cultura histórica. Todavia, "um vasto público laico continuou a amar a história"; no fim da Idade Média estes amadores — cavaleiros e mercadores — multiplicaram-se e o gosto pela história nacional passou ao primeiro plano, enquanto se afirmavam os estados e as nações. Mas o lugar da história no saber era modesto, pois, até o século XV, não era considerada uma ciência auxiliar da moral, do direito e da teologia (cf. Lammers, 1965), embora Hugo de S. Victor, na primeira metade do século XII, tenha dito num texto relevante (*De tribus maximis circumstanciis gestorum*) que ela era *fundamentum omnis doctrinae* (o fundamento de toda a ciência). Mas a Idade Média não representa um hiato na evolução da ciência histórica; ao contrário, conheceu "a continuidade do esforço histórico" (Guenée, 1980, p. 367).

Os historiadores do Renascimento prestaram à ciência histórica alguns serviços eminentes: fizeram a crítica dos documentos com a ajuda da filologia; começaram a "laicizar" a história e a eliminar-lhe os mitos e as lendas; lançaram as bases das ciências auxiliares da história e estreitaram a aliança da história com a erudição.

Tem-se feito remontar a Lourenzo Valla o início da crítica científica de textos; na sua *De falso credita et ementita Constantini donatione declaratio* (1440), escrita a pedido do rei aragonês de Nápoles, em luta com a Santa Sé, prova que o texto é falso, pois a linguagem usada não pode identificar-se com a do século IV, mas data de quatro ou cinco séculos mais tarde: assim, a pretensão do papa aos estados da Igreja, fundada sobre esta pretensa doação de Constantino ao papa Silvestre, baseava-se num falso carolíngeo. "Assim nasce a história, como filologia, e também como consciência crítica de si e dos outros" (Garin, 1951, p. 115). Valla aplicou a crítica de textos aos historiadores da Antigüidade Lívio, Heródoto, Tucídides, Salústio e também ao Novo Testamento, nas suas *Adnotationes*, que Erasmo prefaciou na edição de Paris de 1505. Mas a sua *Historiae Ferdinandi regis Aragoniae,* pai de seu protetor, terminada em 1445 e editada em Paris em 1521, não passa de uma série de acontecimentos relativos à vida privada do soberano (cf. Gaeta, 1955). Se Biondo é o primeiro erudito dos historiadores humanistas, Valla é o primeiro crítico.

Depois dos trabalhos de Bernard Guenée talvez não seja possível manter uma afirmação tão radical. Biondo, nos manuais sobre Roma antiga (*Roma instaurata*, 1446, publicado em 1471; *Roma triumphans*, 1459, publicado em 1472) e em sua *Romanorum decades,* uma história da Idade Média de 412 a 1440, foi um grande recolhedor de fontes, mas não há em suas obras nem crítica de fontes, nem sentido da história. Os documentos são publicados uns ao lado dos outros; quando muito, nas *Decades,* a ordem é cronológica; mas Biondo, secretário do papa, foi o primeiro a inserir a arqueologia na documentação histórica.

No século XV, os historiadores humanistas inauguram uma ciência histórica profana, sem fábulas nem intervenções sobrenaturais. O grande nome é Leonardo Bruni, chanceler de Florença, cuja *Historiae florentini populi* (até 1404) ignora as lendas sobre a fundação da cidade e nunca fala da intervenção da Providência. "Com ele se inicia o caminho para uma explicação natural em história" (Fueter, 1911, I, p. 20). Hans Baron (1932) pode falar da *Profanisierung* da história.

A recusa dos mitos pseudo-históricos deu origem a uma longa polêmica sobre as pretensas origens troianas dos francos. Cada um por

sua vez — Etienne Pasquier nas *Recherches de la France* (o primeiro livro é de 1560; dez livros na edição póstuma de 1621), François Hotman na sua *Franco-Gallia* (1573), Claude Fauchet nas *Antiquités gauloises et françoises jusqu'à Clovis* (1599) e Lancelot-Voisin de la Popelinière, no *Dessein de l'histoire nouvelle des françois* (1599) — põe em dúvida a origem troiana, enquanto Hotman defende de modo convincente a origem germânica dos francos.

É preciso sublinhar nestes progressos do método histórico o papel da Reforma. Suscitando polêmicas sobre a história do cristianismo e livres da tradição eclesiástica autoritária, os reformistas impulsionaram a evolução da ciência histórica.

Por fim, os historiadores do século XVI, sobretudo os franceses da segunda metade do século, retomaram a flâmula da erudição dos humanistas italianos do Quatrocentos. Guillaume Budé dá uma contribuição importante para a numismática, com o tratado sobre moedas romanas: *De asse et partibus eius* (1514). Giuseppe Giusto Scaligero partiu da cronologia em *De emendatione temporum* (1583). O protestante Isaac Casaubon, "a fênix dos eruditos", replicou nos *Annales ecclesiastici* do catolicíssimo cardeal César Barônio (1588-1607), com as suas *Exercitationes* (1612); também o flamengo Justo Lípsio enriquece a erudição histórica, nomeadamente nos domínios filológico e numismático. Os dicionários multiplicam-se: o *Thesaurus linguae latina* de Robert Estienne (1531) e o *Thesaurus grecae linguae* de seu filho Henri (1572). O flamengo Jan Gruter publicou o primeiro *Corpus inscriptionum antiquarum,* cujo índice Scaligero organizou. Não é necessário lembrar que o século XVI dá à periodização histórica a noção de século (cf. o artigo "Calendário", neste volume).

Enquanto os humanistas — imitando a Antigüidade —, não obstante os progressos de erudição, tinham mantido a história no campo da literatura, alguns dos historiadores do século XVI e início do XVII distinguem-se explicitamente dos homens de letras. Muitos são os juristas (Boden, Vignier, Hotman), e estes "sábios de saias" anunciam a história dos *filósofos* do século XVIII (Hupert, 1970). Donald Kelley mostrou (1964) que a história das origens e natureza do feudalismo não data de Montesquieu, mas dos debates entre os eruditos do século XVI.

A história nova que os grandes humanistas do século XVI, princípio de XVII, quiseram promover foi asperamente combatida na primeira metade do século XVII e alinhada entre as manifestações de libertinagem — a conseqüência deste fato foi a crescente separação entre erudição e história (no sentido de historiografia) notada por Paul Hazard (1935) e George Hupert (1970). A erudição fez progressos durante o século de Luís XIV, enquanto a história conhecia um profundo eclipse.

> Os sábios do século XVI desinteressaram-se das grandes questões da história geral. Compilam glossários como este grande legista que foi Du Cange (1610-88). Escrevem vidas de santos como Mabillon. Publicam fontes de história medieval como Baluze (1630-1718), estudam as moedas como Vaillant (1632-1706). Em resumo, tendem mais para as investigações de antiquários que para as de historiador (op. cit., p. 178).

Houve duas iniciativas que se revestiram de especial importância. Situam-se no quadro de uma investigação coletiva: "A grande novidade é que, no reinado de Luís XIV, se começou a fazer erudição *coletivamente*" (Lefebvre, 1945-1946, p. 101), o que é, de fato, uma das condições exigidas pela erudição.

A primeira é obra dos jesuítas, cujo iniciador foi o padre Héribert Roswey (Rosweyde), morto na Antuérpia em 1629, que tinha feito uma espécie de repertório das vidas dos santos, manuscritos conservados nas bibliotecas belgas. Com base em suas notas, o padre Jean Bolland levou à aprovação dos seus superiores o plano de uma publicação de vidas de santos e documentos hagiográficos, apresentados pela ordem do calendário. Assim nasceu um grupo de jesuítas especializados em hagiografia — a que se deu o nome de bolandistas —, que publicou, em 1643, os dois primeiros volumes do mês de janeiro das *Acta sanctorum*. Os bolandistas ainda hoje estão em plena atividade num domínio que continua em primeiro plano na erudição e na investigação histórica. Em 1675, um bolandista, o padre Daniel van Papenbroeck (Papebroch) publicou, no início do tomo II das *Acta sanctorum*, uma dissertação "sobre o discernimento do verdadeiro e do falso em velhos pergaminhos". Papenbroeck não foi feliz na aplicação do seu método. Coube a um beniditino francês, dom Mabillon, ser o verdadeiro fundador da diplomática.

Jean Mabillon pertencia a outro grupo que dava à erudição as suas cartas de nobreza, o dos beneditinos da congregação reformada de S. Mauro, que, àquela altura, fundaram Saint-Germain-de-Prés, em Paris, "a cidadela da erudição francesa", tendo Luc d'Achéry redigido, em 1648, seu programa de trabalho. O seu campo abrange os padres da Igreja grega e latina, a história da Igreja, a história da ordem beneditina. Em 1681, Mabillon, para refutar Papenbroeck, publicou o *De re diplomatica,* que estabelecia regras de diplomática (estudo dos "diplomas") e critérios para discernir a autenticidade de atos públicos ou privados. Marc Bloch, não sem exagero, vê em "1681 o ano da publicação do *De re diplomatica,* uma grande data na história do espírito humano" (1941-1942, p. 77). A obra ensina que a concordância de duas fontes independentes estabelece a verdade e, inspirando-se em Descartes, aplica o princípio "de fazer decomposições tão inteiras e revisões tão gerais" que se ficasse "seguro de nada omitir" (Tessier, 1961, p. 641). Contam-se duas anedotas que mostram até que ponto, entre os séculos XVII e XVIII, se havia tornado profundo o divórcio entre a história e a erudição. O padre Daniel, historiógrafo oficial de Luíz XIV, a quem Fueter (1911) chama "um consciencioso trabalhador", tendo-se proposto escrever a sua *Histoire de la milice française* (1721), foi levado à biblioteca real onde lhe mostraram 1.200 obras que lhe poderiam ser úteis. Consultou algumas durante cerca de uma hora, ao fim da qual declarou "que todos esses livros eram papeladas inúteis, de que não precisava para escrever sua história". O abade de Vertot tinha acabado uma obra sobre o cerco de Rodes pelos turcos. Trouxeram-lhe novos documentos. Recusou-os, dizendo: "O meu cerco está feito" (Ehrard e Palmade, 1964, p. 28).

Este trabalho de erudição prossegue e alarga-se ao século XVIII. O trabalho histórico, que tinha abrandado, despertou, nomeadamente na altura do debate sobre as origens — germânicas ou romanas — da sociedade e das instituições francesas. Os historiadores empenham-se na procura de causas, mas aliam a preocupação de erudição a essa reflexão intelectual. Esta aliança justifica — embora cometa uma certa injustiça para com o século XVI — a opinião de Collingwood: "No sentido estrito em que Gibbon e Mommsen são historiadores, não existem historiadores antes do século XVIII", isto é, autores de um "estu-

do crítico e, ao mesmo tempo, construtivo, cujo campo é formado integralmente por todo o passado humano e cujo método consiste em reconstruir o passado a partir de documentos escritos ou não escritos, analisados e interpretados com espírito crítico" (apud Palmade, 1968, p. 432).

Por sua vez, Marrou sublinhou que

> o valor de Gibbon [célebre autor inglês da *History of the decline and fall of the Roman Empire,* 1776-1788] consiste precisamente em ter realizado a síntese entre a contribuição da erudição clássica, tal como se foi pouco a pouco formulando, desde os primeiros humanistas até os beneditinos de São Mauro e seus êmulos, e o sentido dos grandes problemas, vistos de cima e com amplitude, como poderia ter desenvolvido na convivência com os filósofos (1961, p. 27).

Com o racionalismo filosófico — que, como já se viu, não teve felizes conseqüências na história —, a rejeição definitiva da Providência e a procura de causas naturais, os horizontes da história estendem-se a todos os aspectos da sociedade e a todas as civilizações. Fénelon, no *Projet d'un traité sur l'histoire* (1714), pretende que o historiador faça "o estudo dos costumes e do estado de todos os corpos da natureza" e que mostre a verdade, a originalidade — do que os pintores chamam *os costumes* — ao mesmo tempo que as mudanças: "Cada nação tem os seus costumes diferentes daqueles dos povos vizinhos, cada povo muda com freqüência os próprios costumes" (apud Palmade, 1968, p. 432). Voltaire, nas suas *Nouvelles considérations sur l'histoire* (1744), pretendera uma

> história econômica, demográfica, das técnicas e dos costumes e não só política, militar e diplomática. Uma história dos homens, de todos os homens e não só dos reis e dos grandes. Uma história das estruturas e não só dos acontecimentos. História em movimento, história das evoluções e das transformações e não história estática, história-quadro. História explicativa e não apenas história narrativa, descritiva — ou dogmática. Enfim, história oral [...] (Le Goff, 1978, p. 223).

A serviço deste programa — ou de programas menos ambiciosos — o historiador põe, daqui em diante, uma preocupação de erudição que procura satisfazer empreendimentos cada vez mais numerosos

e, o que é novo, das instituições. Neste século das academias e das *sociétés savantes,* a história e o que lhe diz respeito não foram esquecidos.

No plano das instituições, escolherei a Académie des Inscriptions et Belles-Lettres da França. A "pequena academia", fundada por Colbert em 1663, só tem quatro membros e sua missão é puramente utilitária: redigir as divisas das medalhas e as inscrições dos monumentos que perpetuarão a glória do Rei Sol. Em 1701 seus efetivos elevaram-se para quarenta e tornou-se autônoma. Foi rebatizada com o nome atual em 1716 e, a partir de 1717, publicou regularmente memórias dedicadas à história, arqueologia e lingüística e empreendeu a edição do *Recueil des ordonnances des rois de France.*

No plano dos instrumentos de trabalho, citarei a *Art de vérifier les dates,* cuja primeira edição foi publicada pelos mauristas em 1750, a constituição dos arquivos reais em Turim, entre 1717-1720, cujos regulamentos são a melhor expressão da arquivística da época, e a impressão do catálogo da Biblioteca Real de Paris (1739-1753).

Como representante da atividade erudita a serviço da história, citarei Lodovico Antonio Muratori, nascido em 1672, bibliotecário da Ambrosiana de Milão em 1694, bibliotecário e arquivista do duque de Este em Módena em 1700, morto em 1750. Publicou, entre 1744 e 1749, os *Annali d'Italia,* precedidos, em 1738-1750, das *Antiquitates italiae Medii Aevi.* Manteve relações nomeadamente com Leibniz (cf. Campori, 1892).

Muratori teve como modelo Mabillon, mas, como laico que era, liberta a história dos milagres e dos presságios, à maneira dos humanistas do Renascimento. Leva mais longe que o maurista a crítica das fontes, mas também ele não é um verdadeiro historiador. Não há elaboração histórica da documentação e a história reduz-se à história política. O que diz respeito às instituições, costumes e mentalidades foi rejeitado pelas *Antiquitates:* "Os seus *Annali* [...] deveriam antes chamar-se estudos para a história italiana cronologicamente ordenada do que obra histórica" (Fueter, 1911, p. 384).

Do ponto de vista que aqui me ocupa, o século XIX é decisivo porque atualiza definitivamente o método crítico dos documentos que interessa ao historiador desde o Renascimento, difunde este método e seus resultados através do ensino e das publicações e une história e erudição.

Sobre o equipamento erudito da história, tomarei como exemplo a França. A Revolução e o Império criam os arquivos nacionais, que, colocados sob a autoridade do ministro do Interior em 1800, passam para a do ministro da Instrução Pública em 1883. A Restauração criou a École de Chartres em 1821, para formar um corpo especializado de arquivistas que deveriam ser mais historiadores que administradores, aos quais foi reservada, a partir de 1850, a direção dos arquivos departamentais. A investigação arqueológica das principais estâncias da Antigüidade foi favorecida pela criação das escolas de Atenas (1846) e de Roma (1874), e o conjunto da erudição histórica pela fundação da École Pratique des Hautes Études (1868). Em 1804, nasceu em Paris a Academia Celta, para estudar o passado nacional francês. Em 1814, transformou-se em Sociedade dos Antiquários da França. Em 1834, o historiador Guizot, então ministro, institui um Comitê de Trabalhos Históricos, encarregado de publicar uma coleção de Documentos Inéditos Sobre a História da França. Em 1835, a Sociedade Francesa de Arqueologia, fundada em 1833, tem o seu primeiro congresso. A Sociedade da História da França nasce em 1835. Daquele momento em diante passa a existir uma "armadura" defensora da história: cadeiras de faculdade, centros universitários, sociedades culturais, coleções de documentos, bibliotecas, revistas. Depois dos monges da Idade Média, os humanistas e legistas do Renascimento, os filósofos do século XVIII, os professores burgueses instalaram a história na Europa e em seu prolongamento, os Estados Unidos da América, onde, em 1800, se fundou a Library of Congress, em Washington.

O movimento era europeu e fortemente tingido de espírito nacional, senão de nacionalismo. Um sintoma evidente foi a criação imediata de uma revista (nacional) na maior parte dos países europeus. Na Dinamarca, a *Historisk Tidsskrift* (1840); na Itália, o *Archivio Storico Italiano* (1842), seguido da *Rivista Storica Italiana* (1884); na Alemanha, *Historische Zeitschrift* (1859); na Hungria, *Századok* (1867); na Noruega, *Historisk Tidsskriff* (1881); na Inglaterra, *English Historical Review* (1886); nos Países Baixos, *Tijdschrift voor Geischiedenis* (1886); na Polônia, *Kwartalnik Historyczny* (1887); e, nos Estados Unidos, *The American Historical Review* (1895).

Mas o grande centro, o farol, o modelo da história erudita, no século XIX, foi a Prússia. Não só a erudição criou ali instituições e coleções de prestígio, tais como os Monumenta Germaniae Historica (a partir de 1826), como também a produção histórica aliou, melhor que em qualquer outro lugar, a erudição e o ensino, sob a forma de *seminário*, e assegurou a continuidade do esforço de erudição e de investigação históricas — surgem alguns grandes nomes: o germano-dinamarquês Niebuhr, com a sua *História romana* (*Römische Geschichte,* 1811-1832); o erudito Waitz, aluno de Ranke, autor de uma *História da constituição alemã* (*Deutsche Verfassungsgeschichte,* 1844-1878) e diretor dos Monumenta Germaniae Historica desde 1875; Mommsen, que dominou a história antiga, para a qual utilizou a epigrafia na história política e jurídica (*Römische Geschichte,* 1854-1857); Droysen, fundador da escola prussiana, especialista em história grega e autor de um manual de historiografia: *Sumário de história* (*Grundriss der Historik,* escrito em 1858 e publicado em 1868); a escola dita "nacional-liberal", com Sybel, fundador da *Historische Zeitschrift*, Haüsser, autor de uma *História da Alemanha* (*Deutsche Geschichte,* 1854-1857), no século XIX, Treitschke etc. O maior nome da escola histórica alemã do século XIX é Ranke, cujo papel ideológico no historicismo já analisamos. Recordo-o aqui como fundador, em 1840, do primeiro seminário de história em que professores e alunos se entregavam em conjunto à crítica de textos.

A erudição alemã tinha exercido uma forte sedução sobre os historiadores europeus do século XIX, incluindo os franceses, que não estavam longe de pensar que a guerra de 1870-1871 tinha sido ganha pelos mestres prussianos e pelos eruditos alemães. Um Monod, um Jullian, um Seignobos, por exemplo, completaram a sua formação em seminários de Além-Reno. Marc Bloch deveria defrontar-se também com a erudição alemã, em Leipzig. Um aluno de Ranke, Godefroide Kurth, fundou na Universidade de Liège um seminário, no qual o grande historiador belga Henri Pirenne, que iria contribuir, no século XX, para fundar a história econômica, adquiriu sua formação.

No entanto, sobretudo fora da Alemanha, os perigos da erudição germânica tornaram-se evidentes, desde o fim do século XIX. Ca-

mille Jullian constatou em 1896: "Na Alemanha, a história reparte-se e desfaz-se", por vezes "perde-se pouco a pouco numa espécie de escolástica filológica: os grandes nomes desaparecem um atrás do outro; tememos ver juntarem-se os epígonos de Alexandre com os netos de Carlos Magno" (apud Ehrard e Palmade, 1964, p. 77). O historicismo erudito alemão iria degenerar, na Alemanha e na Europa, em duas tendências opostas: uma filosofia da história idealista, um ideal erudito positivista que fugia das idéias e bania da história a investigação das causas.

Caberá a dois universitários franceses dar a esta história positivista seu estatuto: a *Introduction aux études historiques* (1898) de Langlois e Seignobos que, definindo-se como "breviário dos novos métodos", iria retomar simultaneamente os benefícios de uma erudição progressista e necessária e os germes de uma esterilização do espírito e dos métodos da história.

O balanço positivo desta história erudita do século XIX foi feito por Marc Bloch na *Apologie pour l'histoire*: "O consciencioso esforço do século XIX" permitiu que as "técnicas da crítica" deixassem de ser monopólio "de um punhado de eruditos, exegetas e curiosos", e "o historiador foi levado a voltar à mesa de trabalho". É preciso fazer triunfar "os mais elementares preceitos de uma moral da inteligência" e "as forças da razão" que operam "nas nossas humildes notas, [nas] nossas minuciosas referências, que tão brilhantes espíritos contemporâneos desprezam sem compreender" (1941-1942, p. 78; cf. também Ehrard e Palmade, 1964, p. 78).

Assim, firmemente apoiada nas ciências auxiliares (arqueologia, numismática, sigilografia, filologia, epigrafia, papirologia, diplomática, onomástica, genealogia, heráldica), a história instalou-se no trono da erudição.

A história hoje

Sobre a história contemporânea, gostaria de apresentar um esboço da sua renovação enquanto prática científica e, por outro lado, de evocar seu papel na sociedade.

RENOVAÇÃO PRÁTICA CIENTÍFICA

O primeiro ponto será relativamente breve, remetendo para outro estudo (Le Goff, 1978), no qual se apresentam a gênese e os principais aspectos da renovação da ciência histórica no último meio século.

Esta tendência parece-me, sobretudo, francesa, mas manifestou-se em outros locais, nomeadamente Grã-Bretanha e Itália, em particular nas revistas *Past and Present* (depois de 1952) e *Quaderni Storici* (depois de 1966).

Uma de suas mais antigas manifestações foi o desenvolvimento da história econômica e social; devemos também mencionar aqui o papel da ciência histórica alemã em torno da revista *Vierteljahrsschrift für Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, fundada em 1903, e o do grande historiador belga Henri Pirenne, teórico da origem econômica das cidades na Europa medieval. Na medida em que a sociologia e a antropologia desempenharam um papel importante na mutação da história no século XX, a influência de um grande espírito como Max Weber e dos sociólogos e antropólogos anglo-saxônicos foi notória.

O sucesso da "história oral" foi grande e precoce nos países anglo-saxônicos. A história quantitativa esteve em voga um pouco por toda parte, exceto talvez nos países mediterrâneos.

Ruggiero Romano, que criou uma imagem, precursora pela sua inteligência e pelas posições tomadas, da *Storiografia italiana oggi* (1978), indicou um grupo de países em que a participação da história e dos historiadores na vida social e política, e não na vida cultural, é muito viva: a Itália, a França, a Espanha, os países sul-americanos, a Polônia, não se verificando este fenômeno nos países anglo-saxônicos, russos e germânicos.

O trabalho histórico e a reflexão sobre a história desenvolvem-se hoje num clima de crítica e desencanto perante a ideologia do progresso e, mais recentemente, de repúdio pelo marxismo, ao menos pelo marxismo vulgarizado. Toda uma produção sem valor científico que só podia iludir pela pressão da moda e de um certo terrorismo político-intelectual perdeu completamente o crédito. Assinalemos que, em sentido contrário e nas mesmas condições, gerou-se uma produção de pseudo-história antimarxista que parece ter tomado como bandeira o tema gasto do irracional.

Como o marxismo, se excetuarmos Max Weber, foi o único pensamento coerente da história no século XX, é importante ver o que se produziu à luz da desafeição pela teoria marxista e da renovação das práticas históricas no Ocidente, não contra o marxismo, mas fora dele, embora se concorde com Michel Foucault que alguns problemas capitais para o historiador ainda não podem ser postos senão a partir do marxismo. No Ocidente, alguns historiadores de qualidade esforçaram-se por mostrar que não só o marxismo podia fazer uma boa aliança com "a história nova" como também estava próximo dessa história, por sua consideração pelas estruturas, sua concepção de uma história total, seu interesse pelo domínio das técnicas e das atividades materiais.

Pierre Vilar (1973) e Guy Bois (1978) exprimiram o desejo de que a renovação passasse por "um certo regresso às fontes" (pp. 375-93). Obras coletivas como *Aujourd'hui l'histoire* (Hincker e Casanova, 1974) e *Ethnologie et histoire* (Ethnologie, 1975), publicadas em Paris pelas Éditions Sociales, manifestaram um desejo de abertura. Uma interessante série de textos publicados há alguns anos por alguns historiadores marxistas italianos (Cecchi, 1974) mostrou a vitalidade e a evolução desta procura. Uma obra como *Le féodalisme, un horizon théorique*, de Alain Guerreau (1980) manifesta, não obstante os excessos, a existência de um pensamento marxista, forte e novo.

No Ocidente conhece-se mal a produção histórica dos países do Leste. À exceção da Polônia e da Hungria, o que se conhece não é animador. Talvez haja trabalhos e correntes interessantes na Alemanha do Leste.

Já considerei alguns grandes historiadores do passado antepassados da história nova, devido a seu gosto pela investigação das causas, à curiosidade pelas civilizações, ao interesse pelo material, pelo cotidiano, pela psicologia. De La Popelinière, no final do século XVI, a Michelet, passando por Fénelon, Montesquieu, Voltaire, Chateaubriand e Guizot, encontra-se uma impressionante linhagem de diversidade. Devemos acrescentar o holandês Huizinga (morto em 1945), cuja obra-prima, *O outono da Idade Média* (1919), fez entrar na história a sensibilidade e a psicologia coletiva.

Considera-se a fundação da revista *Annales* (*Annales d'Histoire Économique et Sociale* em 1929, *Annales. Économies, Sociétés, Civili-*

sations em 1945), obra de Marc Bloch e Lucien Febvre, um ato que fez nascer a nova história (cf. Revel e Chartier, 1978; Allegra e Torre, 1977; Cedronio et al., 1977). As idéias da revista inspiraram a fundação, em 1947, por Lucien Febvre (morto em 1956) (Marc Bloch, resistente, tinha sido fuzilado pelos alemães em 1944), de uma instituição de investigação e de ensino de investigação em ciências humanas e sociais, a sexta seção (das ciências econômicas e sociais) da École Pratique des Hautes Études, prevista por Victor Duruy no momento da fundação da escola, em 1868, mas que não tinha podido concretizar-se. Em 1975, transformado na École des Hautes Études en Sciences Sociales, este estabelecimento em que a história tinha um lugar importante, ao lado da geografia, economia, sociologia, antropologia, psicologia, lingüística e semiologia, assegurou a difusão, na França e no estrangeiro, das idéias que tinham estado na origem dos *Annales*.

Podemos resumir estas idéias como crítica do fato histórico, da história *événementielle* e, em especial, política; a procura de uma colaboração com as outras ciências sociais (o economista François Simiand publicou em 1903, na *Revue de Synthèse Historique*, pioneira da nova ciência sob a orientação de Henri Berr, um artigo, "Méthode historique et science sociale", em que denunciava os "ídolos" "políticos", "individuais" e "cronológicos", o qual inspirou o programa dos *Annales*, cujo espírito foi inspirado pelo sociólogo Émile Durkheim e pelo sociólogo e antropólogo Marcel Mauss); substituição da história-conto pela história-problema, a atenção pela história do presente.

Fernand Braudel (n. 1902), autor de uma tese revolucionária sobre *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1966), na qual a história era decomposta em três planos sobrepostos, o "tempo geográfico", o "tempo social" e o "tempo individual" — o acontecimento situa-se na terceira parte —, publicou nos *Annales* o artigo sobre a "longa duração" (1958), que viria a inspirar uma parte importante da investigação histórica subseqüente.

Um pouco por toda parte, nos anos 1970, colóquios e obras, na maioria coletivas, fizeram o balanço das novas orientações da história. Um trabalho conjunto (Le Goff e Nora, 1974) apresentou, com o

mille Jullian constatou em 1896: "Na Alemanha, a história reparte-se e desfaz-se", por vezes "perde-se pouco a pouco numa espécie de escolástica filológica: os grandes nomes desaparecem um atrás do outro; tememos ver juntarem-se os epígonos de Alexandre com os netos de Carlos Magno" (apud Ehrard e Palmade, 1964, p. 77). O historicismo erudito alemão iria degenerar, na Alemanha e na Europa, em duas tendências opostas: uma filosofia da história idealista, um ideal erudito positivista que fugia das idéias e bania da história a investigação das causas.

Caberá a dois universitários franceses dar a esta história positivista seu estatuto: a *Introduction aux études historiques* (1898) de Langlois e Seignobos que, definindo-se como "breviário dos novos métodos", iria retomar simultaneamente os benefícios de uma erudição progressista e necessária e os germes de uma esterilização do espírito e dos métodos da história.

O balanço positivo desta história erudita do século XIX foi feito por Marc Bloch na *Apologie pour l'histoire*: "O consciencioso esforço do século XIX" permitiu que as "técnicas da crítica" deixassem de ser monopólio "de um punhado de eruditos, exegetas e curiosos", e "o historiador foi levado a voltar à mesa de trabalho". É preciso fazer triunfar "os mais elementares preceitos de uma moral da inteligência" e "as forças da razão" que operam "nas nossas humildes notas, [nas] nossas minuciosas referências, que tão brilhantes espíritos contemporâneos desprezam sem compreender" (1941-1942, p. 78; cf. também Ehrard e Palmade, 1964, p. 78).

Assim, firmemente apoiada nas ciências auxiliares (arqueologia, numismática, sigilografia, filologia, epigrafia, papirologia, diplomática, onomástica, genealogia, heráldica), a história instalou-se no trono da erudição.

A história hoje

Sobre a história contemporânea, gostaria de apresentar um esboço da sua renovação enquanto prática científica e, por outro lado, de evocar seu papel na sociedade.

RENOVAÇÃO PRÁTICA CIENTÍFICA

O primeiro ponto será relativamente breve, remetendo para outro estudo (Le Goff, 1978), no qual se apresentam a gênese e os principais aspectos da renovação da ciência histórica no último meio século.

Esta tendência parece-me, sobretudo, francesa, mas manifestou-se em outros locais, nomeadamente Grã-Bretanha e Itália, em particular nas revistas *Past and Present* (depois de 1952) e *Quaderni Storici* (depois de 1966).

Uma de suas mais antigas manifestações foi o desenvolvimento da história econômica e social; devemos também mencionar aqui o papel da ciência histórica alemã em torno da revista *Vierteljahrsschrift für Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, fundada em 1903, e o do grande historiador belga Henri Pirenne, teórico da origem econômica das cidades na Europa medieval. Na medida em que a sociologia e a antropologia desempenharam um papel importante na mutação da história no século XX, a influência de um grande espírito como Max Weber e dos sociólogos e antropólogos anglo-saxônicos foi notória.

O sucesso da "história oral" foi grande e precoce nos países anglo-saxônicos. A história quantitativa esteve em voga um pouco por toda parte, exceto talvez nos países mediterrâneos.

Ruggiero Romano, que criou uma imagem, precursora pela sua inteligência e pelas posições tomadas, da *Storiografia italiana oggi* (1978), indicou um grupo de países em que a participação da história e dos historiadores na vida social e política, e não na vida cultural, é muito viva: a Itália, a França, a Espanha, os países sul-americanos, a Polônia, não se verificando este fenômeno nos países anglo-saxônicos, russos e germânicos.

O trabalho histórico e a reflexão sobre a história desenvolvem-se hoje num clima de crítica e desencanto perante a ideologia do progresso e, mais recentemente, de repúdio pelo marxismo, ao menos pelo marxismo vulgarizado. Toda uma produção sem valor científico que só podia iludir pela pressão da moda e de um certo terrorismo político-intelectual perdeu completamente o crédito. Assinalemos que, em sentido contrário e nas mesmas condições, gerou-se uma produção de pseudo-história antimarxista que parece ter tomado como bandeira o tema gasto do irracional.

Como o marxismo, se excetuarmos Max Weber, foi o único pensamento coerente da história no século XX, é importante ver o que se produziu à luz da desafeição pela teoria marxista e da renovação das práticas históricas no Ocidente, não contra o marxismo, mas fora dele, embora se concorde com Michel Foucault que alguns problemas capitais para o historiador ainda não podem ser postos senão a partir do marxismo. No Ocidente, alguns historiadores de qualidade esforçaram-se por mostrar que não só o marxismo podia fazer uma boa aliança com "a história nova" como também estava próximo dessa história, por sua consideração pelas estruturas, sua concepção de uma história total, seu interesse pelo domínio das técnicas e das atividades materiais.

Pierre Vilar (1973) e Guy Bois (1978) exprimiram o desejo de que a renovação passasse por "um certo regresso às fontes" (pp. 375-93). Obras coletivas como *Aujourd'hui l'histoire* (Hincker e Casanova, 1974) e *Ethnologie et histoire* (Ethnologie, 1975), publicadas em Paris pelas Éditions Sociales, manifestaram um desejo de abertura. Uma interessante série de textos publicados há alguns anos por alguns historiadores marxistas italianos (Cecchi, 1974) mostrou a vitalidade e a evolução desta procura. Uma obra como *Le féodalisme, un horizon théorique*, de Alain Guerreau (1980) manifesta, não obstante os excessos, a existência de um pensamento marxista, forte e novo.

No Ocidente conhece-se mal a produção histórica dos países do Leste. À exceção da Polônia e da Hungria, o que se conhece não é animador. Talvez haja trabalhos e correntes interessantes na Alemanha do Leste.

Já considerei alguns grandes historiadores do passado antepassados da história nova, devido a seu gosto pela investigação das causas, à curiosidade pelas civilizações, ao interesse pelo material, pelo cotidiano, pela psicologia. De La Popelinière, no final do século XVI, a Michelet, passando por Fénelon, Montesquieu, Voltaire, Chateaubriand e Guizot, encontra-se uma impressionante linhagem de diversidade. Devemos acrescentar o holandês Huizinga (morto em 1945), cuja obra-prima, *O outono da Idade Média* (1919), fez entrar na história a sensibilidade e a psicologia coletiva.

Considera-se a fundação da revista *Annales* (*Annales d'Histoire Économique et Sociale* em 1929, *Annales. Économies, Sociétés, Civili-*

sations em 1945), obra de Marc Bloch e Lucien Febvre, um ato que fez nascer a nova história (cf. Revel e Chartier, 1978; Allegra e Torre, 1977; Cedronio et al., 1977). As idéias da revista inspiraram a fundação, em 1947, por Lucien Febvre (morto em 1956) (Marc Bloch, resistente, tinha sido fuzilado pelos alemães em 1944), de uma instituição de investigação e de ensino de investigação em ciências humanas e sociais, a sexta seção (das ciências econômicas e sociais) da École Pratique des Hautes Études, prevista por Victor Duruy no momento da fundação da escola, em 1868, mas que não tinha podido concretizar-se. Em 1975, transformado na École des Hautes Études en Sciences Sociales, este estabelecimento em que a história tinha um lugar importante, ao lado da geografia, economia, sociologia, antropologia, psicologia, lingüística e semiologia, assegurou a difusão, na França e no estrangeiro, das idéias que tinham estado na origem dos *Annales*.

Podemos resumir estas idéias como crítica do fato histórico, da história *événementielle* e, em especial, política; a procura de uma colaboração com as outras ciências sociais (o economista François Simiand publicou em 1903, na *Revue de Synthèse Historique*, pioneira da nova ciência sob a orientação de Henri Berr, um artigo, "Méthode historique et science sociale", em que denunciava os "ídolos" "políticos", "individuais" e "cronológicos", o qual inspirou o programa dos *Annales*, cujo espírito foi inspirado pelo sociólogo Émile Durkheim e pelo sociólogo e antropólogo Marcel Mauss); substituição da história-conto pela história-problema, a atenção pela história do presente.

Fernand Braudel (n. 1902), autor de uma tese revolucionária sobre *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1966), na qual a história era decomposta em três planos sobrepostos, o "tempo geográfico", o "tempo social" e o "tempo individual" — o acontecimento situa-se na terceira parte —, publicou nos *Annales* o artigo sobre a "longa duração" (1958), que viria a inspirar uma parte importante da investigação histórica subseqüente.

Um pouco por toda parte, nos anos 1970, colóquios e obras, na maioria coletivas, fizeram o balanço das novas orientações da história. Um trabalho conjunto (Le Goff e Nora, 1974) apresentou, com o

título *Faire de l'histoire*, os "novos problemas", as "novas abordagens" e os "novos objetivos" da história. Entre os primeiros, o quantitativo em história, a história conceitualizante, a história antes da escrita, a história dos povos sem história, a aculturação, a história ideológica, a história marxista, a nova história *événementielle*. Os segundos referem-se à economia, demografia, antropologia religiosa, os novos métodos da história da literatura, da arte, da ciência e da política. A escolha de novos objetos tinha-se fixado no clima, o inconsciente, o mito, a mentalidade, a língua, o livro, os jovens, o corpo, a cozinha, a opinião pública, o filme, a festa.

Quatro anos mais tarde, em 1978, um dicionário da *La nouvelle histoire* (Le Goff, Chartier e Revel, 1978), dirigindo-se a um público ainda mais vasto, dava testemunho dos progressos da vulgarização da nova história e das rápidas deslocações de interesses no interior do seu campo, destacando também alguns temas: antropologia histórica, cultura material, imaginário, história imediata, longa duração, marginais, mentalidades, estruturas.

O diálogo da história com as outras ciências prosseguia, aprofundava-se, concentrava-se e alargava-se simultaneamente.

Concentrava-se. A par da persistência das relações entre história e economia (atestada, por exemplo, por Lhomme, 1967), história e sociologia (um dos testemunhos é o do sociólogo Alain Touraine, que dizia [1977, p. 274]: "Não separo o trabalho da sociologia, da história de uma sociedade"), estabeleceu-se uma relação privilegiada entre a história e a antropologia, desejada por alguns antropólogos, por Evans-Pritchard (1961), considerada com maior circunspeção por Lewis (1968), que insiste nos diferentes interesses das duas ciências (a história voltada para o passado, a antropologia para o presente; a primeira para os documentos, a segunda para a investigação direta; a primeira para a explicação dos acontecimentos, a segunda para os caracteres gerais das instituições sociais). Mas um historiador como Carr escreve (1961): "Quanto mais a história se tornar sociológica e a sociologia, histórica, melhor será para ambas"; e um antropólogo como Marc Augé afirma: "O objeto da antropologia não é reconstituir sociedades desaparecidas, mas pôr em evidência lógicas sociais e históricas" (1979, p. 170).

Neste encontro entre história e antropologia, o historiador privilegiou alguns domínios e problemas. Por exemplo, o do homem selvagem e o do homem cotidiano (Furet, 1971b; Le Goff, 1971a) ou, ainda, as relações entre cultura erudita e cultura popular (cf. Ginzburg, 1976, p. XI: "No passado, podiam-se acusar os historiadores de conhecerem apenas a *gesta dei rei*. Hoje já não é assim [...]"). Ou a história oral sobre a qual, entre abundante literatura, destacarei um número especial dos *Quaderni Storici* (1977) dedicado à *Oral History: fra antropologia e storia*, que coloca bem os problemas entre as várias classes sociais e as diferentes civilizações; o livrinho de Jean-Claude Bouvier e uma equipe de antropólogos, historiadores e lingüistas: *Tradition orale et identité culturelle. Problèmes et méthodes* (1980), porque valoriza as relações entre oralidade e discurso sobre o passado, define os *etnotextos*, assim como um método para recolhê-los e utilizá-los; e, finalmente, a relação de Dominique Aron-Schnapper e Danièle Hanet, *Histoire orale ou archives orales?* (1980), sobre a constituição de arquivos orais na história da segurança social que levanta o problema das relações entre um novo tipo de documentação e um novo tipo de história.

Destas experiências, destes contatos, destas conquistas, alguns historiadores — em cujo número me incluo — desejavam que se constituísse uma nova disciplina histórica, estritamente ligada à antropologia: a antropologia histórica.

No suplemento de 1980, a *Encyclopaedia Universalis* dedica um longo artigo à antropologia histórica (Burguière, 1980). Burguière mostra que esta nova etiqueta, nascida do encontro entre etnologia e história, é mais uma redescoberta do que um fenômeno radicalmente novo. Coloca-se na tradição de uma concepção da história cujo pai é, sem dúvida, Heródoto, e que se exprime, na tradição francesa, no século XVI, em Pasquier, La Popelinière ou Bodin; no século XVII, nas mais importantes obras históricas das Luzes e domina a historiografia romântica. É "mais analítica, apostada em traçar o itinerário e os progressos da civilização; interessa-se mais pelos destinos coletivos que pelos individuais, pela evolução das sociedades que pelas instituições, pelos costumes que pelos acontecimentos", em face da outra concepção "mais narrativa, mais próxima dos poderes políticos", a que vai das grandes crônicas da Idade Média aos eruditos do século XVII e à história *événementielle* e

positivista que se impôs no século XIX. Na linha dos fundadores dos *Annales* dá-se uma ampliação do domínio da história, "na intercepção dos três eixos principais que Marc Bloch e Lucien Febvre apontavam aos historiadores: a história econômica e social, a história das mentalidades, as investigações interdisciplinares". Seu modelo é a obra *Les rois thaumaturges*, de Marc Bloch (1924). Uma de suas conseqüências é a obra de Fernand Braudel, *Civilisation matérielle et capitalisme*, na qual o historiador "descreve a maneira como os grandes equilíbrios econômicos, os circuitos de trocas criavam e modificavam a trama da vida biológica e social, a maneira como, por exemplo, o gosto se habituava a um novo produto alimentar" (Burguière, 1980, p. 159). André Burguière dá como exemplo de um domínio que a antropologia histórica procura conquistar o de uma história do corpo, sobre a qual o historiador alemão Norbert Elias, num livro (de 1939), cuja ressonância data dos anos 1970, *La civilisation des noeurs* (1974), levantou uma hipótese explicativa da evolução das relações com o corpo na civilização européia: "A ocultação e o distanciamento do corpo traduzem em nível individual a tendência para a remodelação do corpo social, imposta pelos estados burocráticos; integravam-se no mesmo processo a separação das classes por idades, o isolamento dos desviados, a segregação dos pobres e dos loucos e o declínio das solidariedades locais" (Burguière, 1980, p. 159). Os quatro exemplos de Burguière que ilustram a antropologia histórica são:

1) história da alimentação, que "se ocupa em tentar encontrar, estudar e, eventualmente, quantificar tudo o que se refere a essa função biológica, essencial para a manutenção da vida: a nutrição";
2) a história da sexualidade e da família, que fez entrar a demografia histórica numa nova era, com a utilização de fontes coletivas (os registros paroquiais) e uma problemática que tem em conta as mentalidades, como, por exemplo, a atitude perante a contracepção;
3) a história da infância, que mostrou que as atitudes tomadas em relação à criança não se reduziam a um hipotético amor paterno, mas dependiam de condições culturais complexas: por exemplo, na Idade Média, não existe uma preocupação específica com a criança;

4) a história da morte, que se revelou o domínio mais fecundo da história das mentalidades.

Assim, o diálogo entre história e ciências sociais tende a privilegiar as relações entre história e antropologia, embora também se pense que a história abrange a sociologia. Entretanto, a história começa a sair do seu território de maneira ainda mais audaciosa, invadindo as ciências da natureza (cf. Le Roy Ladurie, 1967) e as da vida, especialmente a biologia.

Antes de mais nada é, contudo, necessário que os cientistas desejem fazer história, mas não uma história qualquer. Vejamos o que escreve um grande biólogo, o Prêmio Nobel François Jacob (1970):

> Para um biólogo, há duas maneiras de considerar a história da ciência. Em primeiro lugar, podemos ver nela a sucessão das idéias e a sua genealogia. Procura-se, então, o fio que conduziu o pensamento até as teorias atuais. Esta história faz-se, por assim dizer, ao inverso, por extrapolação do presente no passado. Passo a passo, examina-se a hipótese hoje dominante, depois a que a precedeu etc. Por meio deste processo, as idéias adquirem independência [...] Assiste-se agora a uma espécie de evolução das idéias, sujeita talvez a uma espécie de seleção natural, baseada num critério de interpretação teórica (e de reutilização prática) e à única teologia da razão.
> Há uma outra maneira de encarar a história da biologia: procurar como os objetos desta ciência se tornaram acessíveis à análise, abrindo, assim, novos domínios de investigação. Trata-se, então, de precisar a natureza destes objetos, as atitudes de quem os estuda, sua maneira de observar, os obstáculos levantados pela tradição oral ao investigador... Deixa de existir então uma filiação mais ou menos linear de idéias, engendradas uma na outra. Há um domínio que seu pensamento procura explorar e no qual procura introduzir uma ordem; constituir um conjunto de relações abstratas de acordo, não só com as observações e as técnicas, mas também com as práticas, os valores e as interpretações dominantes.

Vemos claramente o que está aqui em questão. É a refutação de uma história idealista, na qual as idéias se geram por uma espécie de partogênese, de uma história guiada pela concepção de um progresso linear, de uma história que interpreta o passado com os valores do pre-

sente. François Jacob, ao contrário, propõe a história de uma ciência que dá conta das condições (materiais, sociais, mentais) de sua produção e que individualiza, em toda a sua complexidade, as etapas do saber.

Mas é preciso ir mais longe. Ruggiero Romano, baseando-se nos trabalhos sugestivos, indiscutivelmente bem fundamentados, de Jacques Ruffié (1976) e nos de Wilson (1975), estes mais discutíveis, afirma: "Lá onde a história tinha procurado impor-se à biologia *servindo-se* (muito mal) dela para a história demográfica, hoje a biologia quer e pode ensinar qualquer coisa à história" (1978, p. 8).

Nitschke chamou a atenção para o interesse de uma colaboração entre historiadores e especialistas de etologia: "Múltiplos incitamentos à investigação histórica surgem de um confronto com a etologia dos biólogos. Desejamos que este encontro entre as duas disciplinas, na perspectiva de uma etologia histórica, se torne frutuoso para ambas" (1974, p. 97).

Todas as mudanças profundas da metodologia histórica são acompanhadas de uma transformação importante da documentação. Neste campo, a nossa época conhece uma verdadeira revolução documental: é a irrupção do quantitativo e o recurso à informática. Chamado pelo interesse da nova história pelos grandes números, postulado pela utilização de documentos que permitem atingir as massas, como os registros paroquiais na França, base da nova demografia (cf., por exemplo, Goubert, 1960), tornado necessário pelo desenvolvimento da nova história serial, o computador entrou na aparelhagem do historiador. O quantitativo que tinha aparecido na história com a história econômica, especialmente com a história dos preços de que Ernest Labrousse (1933) foi um dos pioneiros, influenciado por François Simiand, invadiu a história demográfica, a história cultural. Depois de um período de entusiasmo ingênuo, foram identificados os serviços indispensáveis, prestados pelo computador em certos tipos de investigação histórica e os seus limites (cf. Furet, 1971a; Shorter, 1971; Arnold, 1974). Também em história econômica, um dos principais responsáveis pela história quantitativa, Marczewski, escreveu: "A história quantitativa não é mais que um dos métodos de investigação no domínio da história econômica. Não exclui o recurso à história qualitativa. Esta lhe traz um complemento indispensável" (1965, p. 48). Um modelo ino-

vador de investigação histórica, baseado na utilização inteligente do computador, é a obra de Herlihy e Klapisch-Zuber, *Les toscans et leurs familles* (1978).

O olhar do historiador sobre a história da sua disciplina desenvolveu recentemente um novo setor especialmente rico da historiografia: a história da história.

O filósofo e historiador polaco Krzysztof Pomian lançou um olhar penetrante sobre a história da história. Lembrou as condições históricas em que esta tinha nascido no século XIX, sob a crítica do reinado da História:

> Filósofos, sociólogos e mesmo historiadores demonstraram que a objetividade, os fatos dados de uma vez por todas, as leis de desenvolvimento, o progresso, todas as noções que até aí eram consideradas evidentes e que serviam de base às pretensões científicas da história não passavam de um logro [...] Os historiadores foram apresentados, na melhor das hipóteses, como ingênuos, cegos pelas ilusões que eles próprios tinham criado, ou então como charlatães (1975, p. 936).

A história da historiografia toma como divisa a palavra de Croce: toda a história é história contemporânea, e o historiador, de sábio que julgava ser, tornou-se um forjador de mitos, um político inconsciente. Mas, acrescenta Pomian, este questionar não diz apenas respeito à história, mas "a toda a ciência e, em especial, a seu núcleo, a física" (ibidem). A história das ciências desenvolveu-se com o mesmo espírito crítico que a história da historiografia. Para Pomian, este tipo de história está hoje ultrapassado porque ignora o aspecto cognitivo da história e da ciência e deveria tornar-se uma ciência do conjunto de práticas do historiador e, mais ainda, uma história do conhecimento:

> A história da historiografia teve o seu tempo. Aquilo de que hoje precisamos é de uma história da história que deveria colocar, no centro de suas investigações, as interações entre o conhecimento, as ideologias, as exigências da escrita, em resumo, os aspectos diversos e, por vezes, discordantes do trabalho do historiador. E, fazendo isto, permitiria lançar uma ponte entre a história das ciências e a da filosofia, da literatura e talvez da arte. Ou melhor, entre uma história do conhecimento e a dos diferentes usos que dele se faz (op. cit., p. 952).

Da expansão do domínio da história dá testemunho a criação de novas revistas num quadro temático — enquanto o grande movimento de nascimento de revistas históricas, no século XIX, se tinha sobretudo realizado num quadro nacional.

Gostaria de recordar, dentre as novas revistas:

1) as que se interessam pela história quantitativa, por exemplo, *Computers and the Humanities*, publicada em 1966 no Queen's College da City University de Nova Iorque;
2) as que tratam da história oral e da etno-história, entre as quais *Oral History. The Journal of the British Oral History Society* (1973), *Ethnohistory*, editada pela Universidade do Arizona em 1954, e as *History Workshops* britânicas;
3) as que se dedicam à comparação e à interdisciplinaridade: os *Comparative Studies in Society and History*, publicações americanas de 1959; a *Information Sur les Sciences Sociales*, bilíngüe (francesa e inglesa), publicada pela Maison des Sciences de l'Homme (Paris) em 1960;
4) as que se ocupam da teoria e da história da história, sendo a mais importante *History and Theory*, fundada em 1960.

Há um alargamento do horizonte histórico que deve trazer uma verdadeira revolução da ciência histórica, devido à necessidade de pôr fim ao etnocentrismo e de deseuropeizar a história.

As manifestações de etnocentrismo histórico foram registradas por Roy Preiswerk e Dominique Perrot (1975), que registraram dez formas desta colonização da história pelos ocidentais:

1) a ambigüidade da noção de civilização. Haverá uma ou várias?
2) O evolucionismo social, isto é, a concepção de uma evolução linear e única da história segundo o modelo ocidental. Sobre este assunto, a declaração de um antropólogo do século XIX é característica:

Sendo a humanidade uma só desde a sua origem, a sua evolução foi essencialmente a mesma, dirigida de modos diferentes, mas uniforme em todos os continentes, desenvolvendo-se de modo muito semelhante em todas as tribos e nações da humanidade até o mesmo estágio de desenvolvimento. Em conseqüência disso, a história e a experiência das tribos ameríndias equivalem mais ou menos à história e à experiência dos nossos próprios antepassados mais longínquos quando viviam nas mesmas condições (Morgan, 1877, ed. 1964, pp. 6-7);

3) O alfabetismo como critério de diferenciação entre superior e inferior;
4) a idéia de que os contatos com o Ocidente são o fundamento da historicidade das outras culturas;
5) a afirmação do papel causal dos valores em história, confirmada pela especificidade do sistema de valores ocidentais: a unidade, a lei e a ordem, o imobilismo, a democracia, o sedentarismo e a industrialização;
6) a legitimação unilateral das ações ocidentais (escravatura, propagação do cristianismo, necessidade de intervenção etc.);
7) a transferência intercultural dos conceitos ocidentais (feudalismo, democracia, revolução, classe, Estado etc.);
8) o uso de estereótipos, como os bárbaros, o fanatismo muçulmano;
9) a seleção autocentrada das datas e dos acontecimentos importantes da história, impondo ao conjunto da história do mundo a periodização elaborada pelo Ocidente;
10) a escolha das ilustrações, as referências à raça, ao sangue, à cor.

É também através do estudo dos manuais escolares que Marc Ferro pôde ir mais longe, recentemente, "no pôr em questão da concepção tradicional da história universal". Analisando *Comment on raconte l'histoire aux enfants à travers le monde entier*, quanto aos exemplos da África do Sul, da África negra, das Antilhas (Trindade), das Índias, do Islã, da Europa Ocidental (Espanha, Alemanha nazi, França), da URSS, da Armênia, da Polônia, da China, do Japão, dos Estados Unidos —

com um relance para a história "proibida" (mexicanos da América, aborígenes da Austrália), Marc Ferro declara: "Já é tempo de confrontar todas as representações, pois, com o alargamento do mundo, a sua unificação econômica e desintegração política, o passado das sociedades é, mais do que nunca, uma trama de confrontações entre estados, entre nações, entre culturas e etnias" (1981, p. 7).

Ignoramos o que será uma história verdadeiramente universal. Talvez seja algo radicalmente diferente daquilo a que chamamos história. Deve, em primeiro lugar, fazer o inventário das diferenças e dos conflitos. Reduzi-la a uma história adocicada, docemente ecumênica, querendo dar prazer a toda a gente, não é bom caminho: daí a semifalência dos cinco volumes publicados pela Unesco, em 1969 da *Histoire du développement scientifique et culturel de l'humanité*, cheia de boas intenções. Depois da Segunda Guerra Mundial, a história viu-se perante novos desafios. Apontarei três.

O primeiro é que ela deve, mais que nunca, responder ao pedido dos povos, das nações, dos estados, que esperam que ela, mais que uma mestra da vida, seja um espelho da sua idiossincrasia — um elemento essencial desta identidade individual e coletiva que eles procuram com angústia: antigos países colonizadores que perderam seu império e se encerram no pequeno espaço europeu (Grã-Bretanha, França, Portugal), antigas nações que despertam do pesadelo nazi ou fascista (Alemanha, Itália), países da Europa do Leste em que a história não está de acordo com o que a União Soviética gostaria de lhes fazer crer, apanhada entre a história curta da sua unificação e as histórias longas de suas nacionalidades. Os Estados Unidos, que tinham pensado conquistar para si uma história no mundo inteiro e se encontram hesitantes entre o imperialismo e os direitos do homem, países oprimidos que lutam por sua história como pela vida (América Latina), países novos que tateiam os meios para construir a própria história (cf., para a África negra, Assorodobraj, 1967).

Devemos escolher entre uma história-saber objetivo e uma história-militante? Devemos adotar os esquemas científicos forjados pelo Ocidente ou inventar uma metodologia histórica simultânea de uma história?

O Ocidente, por seu lado, interrogou-se, durante suas duras provações (a Segunda Guerra Mundial, a descolonização, o abalo de

Maio de 1968), se não seria mais sábio renunciar à história. Não faria ela parte dos valores que tinham levado à alienação e à infelicidade?

Jean Chesneaux respondeu aos nostálgicos de uma vida sem passado, lembrando a necessidade de dominar uma história, mas propôs fazer dela "uma história pela revolução". É um dos possíveis pontos de chegada da teoria marxista, de uma unificação do saber e da práxis. Se, como penso, a história, com a sua especificidade e os seus perigos, é uma fonte, ela deve escapar a uma identificação entre história e política, velho sonho da historiografia que deve ajudar o trabalho histórico a dominar o seu condicionamento pela sociedade, sem o qual a história será o pior instrumento de todo e qualquer poder.

Mais sutil foi a recusa intelectual que o estruturalismo pareceu encarnar. Antes de mais nada, quero dizer que o perigo me parece ter vindo — e não desapareceu totalmente — de um certo sociologismo. Gordon Leff observou, com precisão: "Os ataques de Karl Popper contra o que ele erradamente chamava o historicismo nas ciências sociais parecem ter intimidado uma geração; conjugando-se com a influência de Talcott Parsons, abandonaram a teoria social, pelo menos na América, a uma condição a tal ponto a-histórica que me parece muitas vezes já não ter relação com a terra dos homens" (1969, p. 2).

Philip Abrams, a dez anos de distância, definiu bem as relações entre a sociologia e a história (1971, 1972, 1980), aderindo à idéia de Runciman, para o qual não existe séria distinção entre história, sociologia e antropologia, mas com a condição de não reduzi-la a pontos de vista limitativos: nem a uma espécie de psicologia, nem a um conjunto de técnicas, pois que as ciências sociais — como as outras — não devem subordinar os problemas às técnicas.

Em contrapartida, parece-me que só uma deformação do estruturalismo pode fazer dele um a-historicismo. Não é este o lugar próprio para estudar em detalhe as relações de Claude Lévi-Strauss. Sabe-se que são complexas. Devemos reler os grandes textos da *Anthropologie structurale* (1958, I, pp. 3-33), de *La pensée sauvage* (1962), de *Du miel aux cendres* (1966). Claro que muitas vezes Lévi-Strauss pensou, referindo-se quer à disciplina histórica, quer à história vivida: "Podemos chorar o fato de existir história" (Backès-Clément, 1974, p. 141); mas

penso que a experiência mais pertinente de seu pensamento é o tema das seguintes linhas da *Anthropologie structurale* (1958):

> Num caminho em que fazem o mesmo percurso, no mesmo sentido, só a sua orientação é diferente: a etnologia caminha para a frente, procurando atingir, através de uma zona consciente, que ela já não ignora, um âmbito cada vez mais vasto, inconsciente do fim para que se dirige; enquanto o historiador avança cada vez mais, em marcha a ré, mantendo os olhos fixos em atividades concretas e particulares; só se afasta delas para as encarar numa perspectiva mais rica e completa. Verdadeiro Janus bifronte é, de certo modo, a solidariedade entre as duas disciplinas que permite abranger, com o olhar, a totalidade do percurso.

Há um estruturalismo extremamente caro aos historiadores: o estruturalismo genético do epistemólogo e psicólogo suíço Jean Piaget, segundo o qual as estruturas são intrinsecamente evolutivas.

Se, e penso que sim, a história pode vencer estes desafios, ela continua hoje em dia, contudo, a defrontar-se com sérios problemas. Evocarei dois: um geral e outro particular.

O grande problema é o da história global, geral, a tendência secular de uma história que não seja só universal e sintética — velho empreendimento, que vai do cristianismo antigo ao historicismo alemão do século XIX e às inúmeras histórias universais da vulgarização histórica do século XX —, mas integral ou perfeita, como dizia La Popelinière, ou global, total, como exigiam os *Annales* de Lucien Febvre ou Marc Bloch.

Assiste-se hoje a uma pan-historização que Paul Veyne considera a grande mutação do pensamento histórico da Antigüidade.

Depois de uma primeira mutação que, na própria Antigüidade, fez passar a história do mito coletivo à procura de um conhecimento desinteressado da pura verdade, está a dar-se uma segunda mutação, na época atual, porque os historiadores "pouco a pouco tornaram consciência de que *tudo era digno de história*: nenhuma tribo, por minúscula que seja, nenhum gesto humano, por insignificante que pareça, é indigno da curiosidade histórica" (1968, p. 424).

Mas será esta história bulímica capaz de pensar e estruturar essa realidade? Há quem pense que o tempo da história despedaçada che-

gou: "Vivemos o desagregar da história", escreveu Pierre Nora, ao fundar, em 1971, a coleção Bibliothèque des Histoires. Haveria histórias a fazer, não *uma* história. Penso que a legitimidade e os limites das "múltiplas abordagens em história" e o interesse de considerar temas de investigação e reflexão histórica objetos globalizantes, na ausência de globalidades, já foi referido (cf. Le Goff e Toubert, 1975).

O problema especial é o da necessidade, experimentada por muitos — produtores ou consumidores de história —, de um regresso à história política. Acredito nessa necessidade desde que esta nova história política seja enriquecida pela nova problemática da história, que seja uma antropologia histórica (Le Goff, 1971b).

Alain Dufour, tomando como modelo os trabalhos de Frederico Chabod sobre o Estado milanês no tempo de Carlos V, defendeu "uma história política mais moderna" cujo programa seria:

> Compreender o nascimento dos Estados — ou do Estado moderno — nos séculos XVI e XVII, sabendo desviar nossa atenção do príncipe para dirigi-la ao pessoal político, à classe ascendente dos funcionários, com a sua ética de novo tipo, às elites políticas em geral, cujas aspirações mais ou menos implícitas se revelaram em tal política à qual se dá tradicionalmente o nome do príncipe, que é o seu porta-voz (1966, p. 20).

Ultrapassando o problema de uma nova história política, põe-se o do lugar a conferir ao acontecimento na história, tomando-o em seu duplo sentido. Pierre Nora mostrou como a *media* contemporânea criou um novo acontecimento e um novo estatuto do acontecimento histórico: é o "regresso do acontecimento".

Mas este novo acontecimento não escapa à construção de que resultam todos os documentos históricos. Os problemas daí conseqüentes são, hoje, ainda mais graves.

Num estudo notável, Eliseu Verón analisou o modo como os meios de comunicação "constroem hoje o acontecimento". A propósito do acidente na central nuclear americana de Three Mile Island (março-abril de 1979), mostra como, neste caso característico dos acontecimentos tecnológicos cada vez mais importantes e numerosos, "é difícil construir um acontecimento atual com bombas, válvulas, turbinas

e, sobretudo, radiações, que não se veja". O que obriga a uma transcrição feita pela *media*: "É o discurso didático, nomeadamente na televisão, que se encarrega de transcrever para a informação a linguagem das tecnologias". Mas o discurso da informação para os novos meios de comunicação contém perigos cada vez maiores, devido à constituição de memória que é uma das bases da história. "Se a imprensa é o lugar de uma multiplicidade de modos de construção, o rádio segue os acontecimentos e define-lhes o som, enquanto a televisão fornece as imagens que ficarão na memória e assegurarão a homogeneização do imaginário social". Deparamos aqui com o que sempre foi o "acontecimento" em história — da história vivida e memorizada e da história científica com base em documentos (entre os quais o acontecimento como documento ocupa, repito, um lugar essencial). É o produto de uma construção que compromete o sentido histórico das sociedades e a validade de uma verdade histórica e fundamento do trabalho histórico: "Na medida em que nossas decisões e lutas diárias são, no que é fundamental, determinadas pelo discurso da informação, torna-se claro que o que está em jogo é nada menos que o futuro da nossa sociedade" (1981, p. 170).

Neste contexto de desafios e interrogações, revelou-se, recentemente, uma crise no mundo dos historiadores, da qual podemos selecionar como expressão exemplar um debate entre dois historiadores anglo-saxônicos, Lawrence Stone e Eric Hobsbawm, publicado na revista *Past and Present*.

No ensaio *The revival of narrative*, Lawrence Stone verifica a existência de um regresso ao conto em história, baseado na falência do modelo determinista de explicação histórica, na decepção causada pelos magros resultados obtidos pela história quantitativa, nas desilusões provocadas pela análise estrutural, no caráter tradicional, ou seja, "reacionário" da noção de "mentalidade". Na sua conclusão, que é o vértice desta análise ambígua, Lawrence Stone parece reduzir os "novos historiadores" a operadores dos deslizes e das deslocações da história que, de uma história de tipo determinista, teria regressado a história tradicional: "A história narrativa e a biografia individual parecem dar sinais de ressuscitar dentre os mortos" (1979, p. 23).

Eric Hobsbawm respondeu-lhe que os métodos, as orientações e os produtos da história "nova" não eram, de modo algum, renúncias às grandes questões, nem um abandono da investigação das causas por uma ligação ao princípio de indeterminação, mas sim a "continuação de empreendimentos históricos do passado, por outros meios" (1980, p. 8).

Sublinhou, com razão, Eric Hobsbawm que a nova história tem, em primeiro lugar, objetivos de alargamento e aprofundamento da história científica. Sem dúvida que ela encontrou problemas, limites e, talvez, impasses. Mas continua a alargar o campo e os métodos da história e, o que é mais importante, Stone não teve em conta o que podia ser verdadeiramente novo, "revolucionário", nas novas orientações da história: a crítica do documento, o novo tratamento dado ao tempo, as novas relações entre material e "espiritual", as análises do fenômeno do poder sob todas as suas formas, não só de seu aspecto político.

Considerando as novas orientações da história como modos em vias de extinção e abandono, mesmo pelos seus defensores, Stone não só se manteve à superfície do fenômeno como apoiou de maneira ambígua os que queriam reconduzir a história ao vibrionismo e ao positivismo limitado a um tempo anterior. Os que levantam a cabeça em meio aos historiadores e à sua volta, eis o verdadeiro problema da crise. É um problema da sociedade, um problema histórico, no sentido "objetivo" do termo.

Gostaria de concluir este artigo com uma profissão de fé e com a constatação de um paradoxo.

A reivindicação dos historiadores — não obstante a diversidade de suas concepções e práticas — é, ao mesmo tempo, imensa e modesta. Eles pretendem que todo fenômeno da atividade humana seja estudado e posto em prática tendo em conta as condições históricas em que existe ou existiu. Por "condições históricas" devemos entender o dar forma cognitiva à história concreta, um conhecimento da coerência científica relativamente ao qual se estabeleça um consenso suficiente no meio profissional dos historiadores (existem também desacordos quanto às conseqüências a tirar). Não se trata de modo algum de *explicar* o fenômeno em questão *através* destas condições históricas, de invocar uma causalidade histórica pura, e nisto deve consistir a modéstia da atuação histórica.

Mas também esta atuação pretende recusar a validade de qualquer explicação e de toda prática que negligenciasse estas condições históricas. Devemos repudiar qualquer forma imperialista de historicismo — quer se apresente como idealista, quer como materialista ou possa ser considerado como tal —, mas reivindicar com força a necessidade da presença do saber histórico em toda ação científica ou em toda práxis. No domínio da ciência, da ação social ou política, da religião ou da arte — para considerar alguns dos domínios fundamentais —, esta presença do saber histórico é indispensável. De formas diversas, evidentemente. Cada ciência tem o seu horizonte de verdade que a história deve respeitar; a ação social ou política não deve ter a sua espontaneidade entravada pela história, que já não é incompatível com a exigência de eternidade e de transcendência do religioso, nem com as pulsões da criação artística. Mas, ciência do tempo, a história é um componente indispensável de toda atividade temporal. Mais do que sê-lo inconscientemente, sob a forma de uma memória manipulada e deformada, não seria melhor que o fosse sob a forma de um saber falível, imperfeito, discutível, nunca totalmente inocente, mas cujas normas de verdade e condições profissionais de elaboração e exercício permitam chamá-lo científico?

De certo modo, parece ser uma exigência da humanidade de hoje, segundo os diversos tipos de sociedade, cultura, relação com o passado, orientação para o futuro que ela conhece. Talvez não aconteça o mesmo num futuro mais ou menos longínquo, não porque não exista necessidade de uma ciência do tempo, mas porque este saber poderia adquirir outras formas, diferentes daquelas a que convém o termo "histórico". O saber histórico encontra-se, ele próprio, na história, isto é, na imprevisibilidade, o que apenas o torna mais real e mais verdadeiro.

Girolamo Arnaldi, retomando uma idéia de Croce, na sua *Storie come pensiero e come azione* (1938), demonstrou sua confiança na "historiografia como meio de libertação do passado", no fato de a "historiografia abrir o caminho para uma verdadeira libertação da história" (1974, p. 553). Sem partilhar de seu otimismo, julgo que cabe ao historiador transformar a história (*res gestae*) de fardo — como dizia Hegel — numa *historia rerum gestarum* que faça do conhecimento do passa-

do um instrumento de libertação. Não estou reivindicando nenhum papel imperialista para o saber histórico. Julgo ser indispensável o recurso à história, no conjunto das práticas do conhecimento humano e da consciência das sociedades; penso também que este saber não deve ser uma religião, nem uma demissão. Devemos rejeitar o "culto integralista da história" (Bourdieu, 1979, p. 124). Faço minhas as palavras do grande escritor polaco Witold Kula:

> O historiador deve — paradoxalmente — lutar contra a fetichização da história [...] A deificação das forças históricas, que conduz a um sentimento generalizado de impotência e indiferença, torna-se num verdadeiro perigo social; o historiador deve reagir, mostrando que nada está inscrito antecipadamente na realidade e que o homem pode modificar as condições que lhe são postas (1961, p. 173).

O paradoxo surge do contraste entre o sucesso que a história tem na sociedade e a crise do mundo dos historiadores.

O sucesso explica-se pela necessidade que as sociedades têm de alimentar sua procura de identidade, de se alimentar num imaginário real; e as solicitações da *media* fizeram entrar a produção histórica no movimento da sociedade de consumo. Seria, aliás, importante estudar as condições e as conseqüências do que Arthur Marwick chamou "a indústria da história" (1970, pp. 240-43).

A crise do mundo dos historiadores nasce dos limites e das incertezas da nova história, do desencanto dos homens em face da dureza da história vivida. Todo o esforço para racionalizar a história, oferecer-lhe melhores pontos de vista sobre seu desenvolvimento, choca-se com a incoerência e a tragicidade dos fatos, das situações e das evoluções aparentes. Sentimos necessidade de repetir, com Lucien Febvre (1947): "A história historicizante pede pouco. Muito pouco. Demasiado pouco para o meu gosto e também para o dos outros". Pertence à própria natureza da ciência histórica estar estritamente ligada à história vivida, de que faz parte. Mas pode-se e deve-se — em primeiro lugar, historiador — trabalhar, lutar para que a história, nos dois sentidos da palavra, seja *outra*.

Referências bibliográficas

ABRAMS, P. "Sociology and history", *Past and Present*, nº 52, 1971, pp. 118-25.

______. "The sense of the past and the origins of sociology", *Past and Present*, nº 55, 1972, pp. 18-32.

______. "History, sociology, historical sociology", *Past and Present*, nº 87, 1980, pp. 3-16.

ADAMS, H. B. "New methods of study in history", in *Johns Hopkins University studies in history and political science*, II. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1884.

ALLEGRA, L. e TORRE, A. *La nascita della storia sociale in Francia. Dalla comune alle* Annales. Turim: Fondazione Luigi Einaudi, 1977.

ALTHUSSER, L. e BALIBAR, E. *Lire* Le capital. Paris: Maspero, 1965.

ANTONI, C. *Lo storicismo*. Turim: Eri, 1957.

ARNALDI, G. *Studi sui cronisti della Marca Trevigiana nell'età di Ezzelino da Romano*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1963.

______. "Il notaio-cronista e le cronache cittadine in Italia", in *La suaria del diritto nel quadro delle scienze storiche. Atti de I Congresso Internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto.* Florença: Olschki, 1966, pp. 293-309.

______. "La storiografia come mezzo di liberazione dal passato", in F. L. Cavazza e S. R. Graubard (orgs.), *Il caso italiano — Italia anni 70.* Milão: Garzanti, 1974, pp. 533-62.

ARNOLD, K. "Geschichtswissenschaft und elektronische Datenverarbeitung", T. Schieder (org.), *Historische Zeitschrift — Supl. 3: Methodenprobleme der Geschichtswissenschaft*, 1974, pp. 98-148.

ARON, R. *Introduction à la philosophie de l'histoire — Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris: Gallimard, 1938a.

______. (1938b). *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*. Paris: Vrin, 1964.

______. *Dimensions de la conscience historique*. Paris: Plon, 1961a.

______. "Unité et pluralité des civilisations", in R. Aron (org.), *L'histoire et ses interpretations — Entretiens autour d'Arnold Toynbee*. Paris, La Haye: Mouton, 1961b, pp. 37-46.

ASSORODOBRAJ, N. "Le rôle de l'histoire dans la prise de conscience national en Afrique occidentale", *Africana Bulletin*, nº 7, 1967, pp. 9-47.

AUGÉ, M. *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*. Paris: Hachette, 1979.

BACKÈS-CLÉMENT, C. *Claude Lévi-Strauss, ou La structure et le malheur*. Paris: Seghers, 1974.

BALBI, G. "La storiografia genovese fino al secolo XV", in *Studi sul Medioevo cristiano offerti a Ragaello Morghen.* Roma: Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1974.

BARON, H. "Das Erwachen des historischen Denkens im Humanismus des Quattrocento", *Historische Zeitschrift*, CXLVII, I, 1932, pp. 5-20.

BARRACLOUGH, G. *History in a changing world.* Oxford: Blackwell, 1955.

BARTHES, R. "Le discours de l'histoire", *Information Sur les Sciences Sociales*, VI, 4, 1967, pp. 65-75.

BASADRE, J. *El azar en la historia y sus limites.* Lima: Ediciones PLV, 1973.

BAZIN, J. "La production d'un récit historique", *Cahiers d'Études Africaines*, XIX, 73-76, 1979, pp. 435-83.

BEER, S. H. "Causal explanation and imaginative re-enactment", *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, III, 1, 1963, pp. 6-29.

BEGLAR, P. "Historia del mundo y Reino de Dios", *Scripta Theologica*, VII, 1975, pp. 285-307.

BENVENISTE, E. "Les relations de temps dans le verbe français", *Bulletin de la Société de Linguistique*, LIV, fasc. I, 1975; atualmente também em *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966, pp. 237-50.

________. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Minuit, 1969.

BERDJAEV, N. *Smysl istorii; opyt filosofii celoveceskoj sud' by*. Berlim: Obelisk, 1923.

BERQUE, J. *L'Orient second*. Paris: Gallimard, 1970.

BLAKE, C. "Can history be objective", in P. Gardiner (org.), *Theories of history*. Glencoe III: Free Press, 1959.

BLOCH, E. *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972.

BLOCH, M. *Les rois thaumaturges: étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*. Estrasburgo: Istra, 1924.

________. (1941-1942). *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Paris: Colin, 1949 (trad. port. 3ª ed., Europa-América, Mem-Martins, 1976).

BOIS, G. "Marxisme et histoire nouvelle", in Le Goff et al. (orgs.), *La nouvelle histoire*. Paris: Retz, 1978, pp. 375-93.

BOLLACK, J. et al. *La lettre d'Epicure*. Paris: Minuit, 1971.

BORST, A. *Geschichte an mittelalterlichen Universitäten*. Konstanz: Universitätsverslag, 1969.

BOURDIEU, P. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit, 1979.

BOUSQUET, G. H. "Le hasard. Son rôle dans l'histoire des sociétés", *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, XXII, 1-3, 1967, pp. 419-28.

BRAUDEL, F. "Histoire et sciences sociales. La longue durée", *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, XIII, 4, 1958, pp. 725-53; atualmente também em *Écrits sur l'histoire*. Paris: Flammarion, 1969, pp. 41-83.

________. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: Colin, 1966 (trad. port. vol. I, Lisboa: Dom Quixote, 1983).

________. *Civilisation matérielle et capitalisme*. Paris: Colin, 1967 (trad. port. Lisboa: Cosmos, 1970).

BRINCKEN, A. D. von den. *Studien sur lateinische Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising*. Düsseldorf: Triltsch, 1957.

BROWN, P. *Augustine of Hippo*. Londres: Faber, 1967.

BUCHER, B. *La sauvage aux seins pendants*. Paris: Hermann, 1977.

BURGUIÈRE, A. "Anthropologie historique", in *Encyclopaedia universalis — Tomo I. Organum-Corpus*, Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1980, pp. 157-70.

BUTTERFIELD, H. "Historiography", in P. P. Wiener (org.), *Dictionary of the history of ideas. Studies of selected pivotal ideas*, vol. II. Nova Iorque: Scribner's, 1973, pp. 464-98.

CALLOT, E. *Ambiguités et antinomies de l'histoire et de sa philosophie*. Paris: Rivière, 1962.

CAMPORI, M. (org.). *Corrispondenza tra L. A. Muratori e G. W. Leibniz.* Modena: Vincenzi e Nipoti, 1892.

CANTIMORI, D. "Appunti sullo 'storicismo'", *Società*, I, nos 1-2, 1945; atualmente também em *Storici e storia. Metodo, caratteristiche e significato dei lavoro storiografico*. Turim: Einaudi, 1978, pp. 495-535.

_______. "Storia e storiografia in Benedetto Croce", *Terzo Programma*, nº 2, 1966, pp. 15-24.

CAPITANI, O. *Medioevo passato prossimo. Appunti storiografici: tra due guerre e molte crisi.* Bolonha: Il Mulino, 1979.

CARR, E. H. *What is history.* Londres: Macmillan, 1961 (trad. port. Lisboa: Gradiva, 1983).

CECCHI, O. (org.). *La ricerca storica marxista in Itália.* Roma: Editori Riuniti, 1974.

CEDRONIO, M. et al. *Storiografia francese di ieri e di oggi.* Nápoles: Guida, 1977.

CERTEAU, M. de. "Faire de l'histoire", *Recherches de Science Religieuse*, LVIII, 1970, pp. 481-520.

_______. "L'opération historique", in J. Le Goff e P. Nora (orgs.), *Faire de l'histoire, I, Nouveaux problèmes.* Paris: Gallimard, 1974, pp. 3-41 (trad. port. Bertrand, Amadora, 1977, pp. 17-58).

_______. *L'écriture de l'histoire.* Paris: Gallimard, 1975.

CHABOD, F. "Uno storico tedesco contemporaneo: Federico Meinecke", *Nuova Rivista Storica*, XI, 1927, pp. 592-603; atualmente também em *Lezioni di metodo storico.* Bari, 1972, pp. 257-78.

_______. (1943-1947). *L'idea di nazione.* Bari: Laterza, 1974.

CHABOD, F. "Croce storico", *Rivista Storica Italiana*, LXIV, 1952, pp. 473-530; atualmente também em *Lezioni di metodo storico*. Bari: Laterza, 1972, pp. 179-253.

CHARTIER, C. "Revolution", in Le Goff et al. (orgs.), *La nouvelle histoire.* Paris: Retz, 1978, pp. 494-98.

CHÂTELET, F. *La naissance de l'histoire. La formation de la pensée historienne em Grèce.* Paris: Minuit, 1962.

CHESNUT, G. F. *The first Christian histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius.* Paris: Beauchesne, 1978.

CHILDE, V. G. *What is history.* Nova Iorque: Schuman, 1953 (trad. port. Lisboa: Portugália, 1964).

CHRISTENSEN, A. *Les gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique.* Paris: Geuthner, 1936.

CLANCHY, M. T. *From memory to written record — England 1066-1307.* Londres: Arnold, 1979.

COLLINGWOOD, R. G. (1932). *The idea of history.* Oxford: Clarendon Press, 1946 (trad. port. Lisboa: Presença, 1964).

CORDOLIANI, A. "Comput, chronologie, calendries", in C. Samaran (org.), *L'histoire et ses méthodes*, vol. XI. Paris: Gallimard, 1961, pp. 37-51, 1961, Encyclopédie de la Pléiade.

CRACCO, G. "Il pensiero storico di fronte ai problemi del comune veneziano", in A. Pertusi (org.), *La storiografia veneziana fino al secolo XVI.* Florença: Olschki, 1970, pp. 45-74.

CROCE, B. *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie.* Tübingen: Mohr, 1915.

_______. *La storia come pensiero e come azione.* Bari: Laterza, 1938.

CRUBELLIER, M. "Introduction générale à l'oeuvre d'Arnold Toynbee", in R. Aron (org.), *L'histoire et ses interprétations. Entretiens autour d Arnold Toynbee*. Paris, La Haye: Mouton, 1961, pp. 8-16.

DAINVILLE, F. de. "L'enseignement de l'histoire et del géographie et la 'ratio studiorum'", in *Studi aulla Chiesa antica e sull'Umanesimo. Analecta gregoriana*, LXX, 1954, pp. 427-54.

DEBBINS, W. "Introdução a R. G. Collingwood", in *Essays in the philosophy of history*. Austin: University of Texas Press, 1965.

DELLA VOLPE, G. *Logica come scienza storica*. Roma: Editori Riuniti, 1969.

DEL MONTE, A. "Istoriografia fiorentina dei secoli XII e XIII", *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, LXII, 1950, pp. 175-282.

DETIENNE, M. "Le mythe", in J. Le Goff e P. Nora (orgs.), *Faire de l'histoire*, III. Paris: Gallimard, 1974, pp. 56-75, Nouveaux Objets.

DIBBLE, V. K. "Four types of inference from documents to events", *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, III, 2, 1963, pp. 203-21.

DRAY, W. H. *Laws and explanation in history*. Londres: Oxford University Press, 1957.

DRIVER, T. F. *The sense of history in Greek and Shakespearean drama*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1960.

DUBY, G. "Remarques sur la littérature généalogique en France du XIe et XIIe siècle", in *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1967, pp. 335-45; atualmente também em *Hommes et structures du Moyen Age*. Paris: Mouton-De Gruyter, 1979, pp. 287-98.

DUBY, G. *Le dimanche de Bouvines, 27 juillet 1214*. Paris: Gallimard, 1973.

DUBY, G. e LARDREAU, G. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1980.

DUFOUR, A. *Histoire politique et psychologie historique*. Genebra: Droz, 1966.

DUMONT, L. *La civilisation indienne et nous*. Paris: Colin, 1962.

______. *Homo hierarchicus. Essais sur le système des castes*. Paris: Gallimard, 1966.

DUVAL, P.-M. "Archéologie antique", in C. Samaran (org.), *L'histoire et ses méthodes*, vol. XI. Paris: Gallimard, 1961, pp. 250-74, Encyclopédie de la Pléiade.

EHRARD, J. e PALMADE, G. *L'histoire*. Paris: Colin, 1964.

EISENSTEIN, E. L. "Clio and Chronos: an essay on the making and breaking of history-book time", *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, V, 1966, pp. 36-64, supl. 6, History and the Concept of Time.

ELIAS, N. *Über den Prozess der Zivilisation, soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Basel: Haus zum Falken, 1939.

ELTON, G. R. *The practice of history*. Londres, Methuen, Sidney: Sidney University Press, 1967.

ENGELS, F. *Herrn Eug. Dühring's Umwälzung der Wissenschaft. Philosophie. Politische OEkonomie. Sozialisnuu*. Leipzig: Genossenschafts-Buchdruckerei, 1978 (trad. port. Lisboa: Afrodite, 1971).

ERDMANN, K. D. "Die Zukunft als Kategorie der Gerschichte", *Historische Zeitschrift*, CXCVIII, I, 1964, pp. 44-61.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Anthropology and history*. Manchester: Manchester University Press, 1961.

FABRE, D. "Mythe", in Le Goff et al. (orgs.), *La nouvelle histoire.* Paris: Retz, 1978, pp. 430-37.

FABRE, K.-G. "The use of history in political debate", *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, XVII, 4, 1978, pp. 19-35, supl. 17, Historical Consciousness and Political Action.

FALCO, G. *La Santa Romana Repubblica. Profilo storico del Medioevo.* Nápoles: Ricciardi, 1942.

FASOLI, G. "I fondamenti della storiografia veneciana", in A. Pertusi (org.), *La storiografia veneziana fino al secolo XVI.* Florença: Olschki, 1970, pp. 11-44.

FEBVRE, L. (1933). "De 1892 à 1933. Examen de conscience d'une histoire et d' un historien", in *Combats pour l'histoire.* Paris: Colin, 1953, pp. 3-17 (trad. port. Lisboa: Presença, 1977).

________. "Leur histoire et la notre", *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, VIII, 1938; atualmente também in Combats pour l'histoire. Paris: Colin, 1953 (trad. port. Lisboa: presença, 1997), pp. 276-83.

________. "Vivre l'histoire. Propos d'initiation", in Combats pour l'histoire. Paris: Colin, 1953 (trad. port. Lisboa: presença, 1997), 1941, pp. 18-33.

________. "Sur une forme d'histoire qui n'est pas la nôtre: l'histoire historisante", *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, II, 1947; atualmente também in Combats pour l'histoire. Paris: Colin, 1953 (trad. port. Lisboa: presença, 1997), pp. 114-18.

________. "Vers une autre histoire", *Revue de Métaphysiques et de Morale*, LVI-II, 1949; atualmente também in Combats pour l'histoire. Paris: Colin, 1953 (trad. port. Lisboa: presença, 1997), pp. 419-38.

FERRO, M. *Cinéma et histoire.* Paris: Gonthier, 1977.

FERRO, M. *Comment on raconte l'histoire aux enfants à travers le monde entier.* Paris: Payot, 1981 (trad. port. Europa-América, Mem-Martins, 1983).

FINLEY, M. I. "Archaeology and history", *Daedalus*, C, 1, 1971, pp. 168-86.

FOSSIER, F. "La charge d' historiographe du seizième au dix-neuvième siècle", *Revue Historique*, CCLVIII, 1977, pp. 73-92.

FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir.* Paris: Gallimard, 1969.

FUETER, E. *Geschichte der neuren Historiographie.* Munique, Berlim: Oldenbourg, 1911.

FURET, F. "L'histoire quantitative et la construction du fait historique", *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, XXVI, I, 1971a, pp. 63-75.

________. (1971b). "L'histoire et l' 'homme sauvage'", in *L'historien entre l'ethnologue et le futurologue. Actes du Séminaire International de Venise 1971.* Paris, La Haye: Mouton, 1972, pp. 231-37.

FUSSNER, F. S. *The historical revolution: English historical writing and thought, 1580-1640.* Nova Iorque, Londres: Columbia University Press, 1962.

FUSTEL DE COULANGES, N.-D. (1862). "Une leçon d'ouverture et quelques fragments inédits", aula magna ministrada na Universidade de Estrasburgo, *Revue de Synthèse Historique*, II/3, 1901, 6, pp. 241-63.

________. (1888). "La monarchie franque", in *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France.* Paris: Hachette, 1875-1889, tomo III.

GAETA, F. *Lorenzo Valla, filologia e storia mell'Umanesimo italiano.* Nápoles: Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1955.

GALLIE, W. B. "The historical understanding", *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, III, 2, 1963, pp. 149-202.

GARDINER, P. *The nature of historical explanation.* Londres: Oxford University Press, 1952.

GARDNER, C. S. *Chinese traditional historiography.* Cambridge: Harvard University Press, 1938.

GARIN, E. "Il concetto della storia nel pensiero dei Rinascimento", *Rivista Critica di Storia della Filosofia,* VI, 2, 1951, pp. 108-18.

GEIS, R. R. "Das Geschichtsbild des Talmud", *Saeculum,* VI, 2, 1955, pp. 119-24.

GÉNICOT, L. *Les généalogies.* Turnhout, Paris: Brepols, 1975.

_______. "Simples observations sur la façon d' écrire l'histoire", *Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université Catholique de Louvain,* XXIII, 1980, Section d'Histoire 4.

GERNET, J. "Ecrit et histoire en Chine", *Journal de Psychologie Normale et Pathologique,* LVI, I, 1959, pp. 31-40.

GILBERT, F. *Machiavelli and Guicciardini. Politics and history in sixteenth century Florence.* Princeton: Princeton University Press, 1965.

GILBERT, P. *La Bible à la naissance de l'histoire.* Paris: Fayard, 1979.

GILLE, B. "Histoire des techniques. Technique et civilisation, technique et sciences", in *Encyclopédie de la Pléiade.* vol. XLI. Prefácio a B. Gille (org.), Paris: Gallimard, 1978, pp. vii-xiv.

GINZBURG, C. *Il formaggio e il vermi.* Turim: Einaudi, 1976.

GOODY, J. *The domestication of the savage mind.* Londres: Cambridge University Press, 1977.

GOUBERT, P. *Beauvais et le beauvoisis de 1600 à 1730.* Paris: Sevpen, 1960.

GRAMSCI, A. (1931-1932). "Appunti di filosofia. Materialismo e idealismo", in *Quaderni del carcere.* Turim: Einaudi, 1975, pp. 1.040-93.

GRAMSCI, A. (1932-1933). "Introduzione alto studio delle filosofia", in *Quaderni del carcere.* Turim: Einaudi, 1975, pp. 1.363-509.

_______. (1932-1935). "La filosofia di Benedetto Croce", in *Quaderni del carcere.* Turim: Einaudi, 1975, pp. 1.205-362.

GRUNDMANN, H. *Geschichtsschreibung in Mittelaler. Gattungen – Epochen – Eigenart.* Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1965.

GUENÉE, B. (org.) "Le métier d'historien au Moyen Age. Études sur l'historiographie médievale", *Publications de la Sorbonne.* Paris, 1977.

_______. "Les généalogies entre l'histoire et la politique: la fierté d'être capétien, en France, au Moyen Age", *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations,* XXXIII, 1978, pp. 450-77.

_______. *Histoire et culture historique dans l'Occident medieval.* Paris: Aubier, 1980.

GUERREAU, A. *Le feodalisme, un horizon théorique.* Paris: Sycomore, 1980 (trad. port. Lisboa: Edições 70, 1983).

GUIZOT, F.-P.-G. *Cours d'histoire moderne, I. Histoire générale de la civilisation en Europe.* Paris: Pischon et Didier, 1829.

HALBWACHS, M. *Les cadres sociaux de la mémoire.* Paris: Alean, 1925.

_______. *La mémoire collective.* Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

HARTOG, F. *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre.* Paris: Gallimard, 1980.

HAZARD, P. *La crise de la conscience européenne (1680-1715).* Paris: Boivin, 1935 (trad. port. Lisboa: Cosmos, 1948).

HEGEL, G.W. F. (1805-1831). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* Berlim: Duncker und Humblot, 1840-1844 (trad. port. Coimbra: Arménio Amado, 2ª ed., 1952).

Hegel, G.W. F. *Grundlinien des Philosophie des Rechts.* Berlim: Nicolai, 1821 (trad. port. Lisboa: Guimarães, 1959).

_______. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.* Heidelberg: Oswald, 1830.

_______. (1830-1831). *Vorlesaungen über die Philosophie der Geschichte.* Berlim: Duncker und Humblot, 1837.

Herlihy, D. e Klapisch-Zuber, C. *Les toscans et leurs familles. Une étude du catasto florentin de 1427.* Paris: Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1978.

Herrick, J. *The historical thought of Fustel de Coulanges.* Washington: Catholic University of America Press, 1954.

Hincker, F. e Casanova, A. (orgs.). *Aujourd'hui l'histoire.* Paris: Editions Sociales, 1974.

Hobsbawm, E. J. "The social function of the past: some question", *Past and Present*, nº 55, 1972, pp. 3-17.

_______. "The revival of narrative: some comments", *Past and Present*, nº 86, 1980, pp. 3-8.

Hölscher, G. *Die Anfänge der Hebräischen Geschichtsschereibung.* Heildelberg, inverno de 1942.

Huizinga, J. *Herfsttij der Milddeleeuven.* Haarlem: Tjeenk Willink, 1919 (trad. port. Lisboa: Ulisséia, 1977).

_______. "A definition of the concept of history", in R. Klibansky e H. J. Paton (orgs.), *Philosophy and history. Essays presented to Ernst Cassirer.* Oxford: Clarendon Press, 1936.

Humboldt, W. von (1821). *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers.* Leipzig: Meiner, 1822.

Huppert, G. *The idea of perfect history. Historical erudition and historical philosophy in Renaissance France.* Urbana III: University of Illinois Press, 1970.

Iggers, G. G. *Deutsche Geschichtswissenschaft, Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenvart.* Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1971.

_______. "Historicism", in P. P. Wiener (org.), *Dictionary of the history of ideas. Studies of selected pivotal ideas,* vol. II. Nova Iorque: Scribner's, 1973, pp. 456-64.

Immerwahr, H. R. "Ergon: history as a monument in Herodotus and Thucydides", *American Journal of Philology*, LXXXI, 323, 1960, pp. 261-90.

Jacob, F. *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité.* Paris: Gallimard, 1970 (trad. port. Lisboa: Dom Quixote, 1971).

Jauss, H. R. *Zeit und Erinnerung in Marcel Prousts* À la recherche du temps perdu — *Ein Beitrag zur Theorie des Romans.* Heidelberg, inverno de 1955.

Joutard, P. *La légende des camisards: une sensibilité au passé.* Paris: Gallimard, 1977.

Junker, D. e Reisinger, P. "Was kann Objektivität in der Gesehichtswissenchaft keissen und wie ist sie möglich?", in T. Schieder (org.), *Methododenprobleme der Geschichtswissenshaft, Historische Zeitschrift*, supl. 3, 1974, pp. 1-46.

Kelley, D. R. "De origine feudorum. The beginning of an historical problem", *Speculum*, XXXIX, 1964, pp. 207-28.

_______. *Foundations of Modern historical scholarship. Language, law and history in the French Renaissance.* Nova Iorque: Columbia University Press, 1970.

KEUCK, K. *Historia; Geschichte des Wortes und seiner Bedeutung in der Antike und in derp romanischen Sprachen.* Emsdetten: Lechte, 1934.

KRACAUER, S. "Time and history", *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, V, 1966, pp. 65-78, supl. 6, History and the Concept of Time.

KRÜGER, K. H. *Die Universalchroniken.* Turnhout, Paris: Brepols, 1976.

KUHN, T. S. *The Copernican Revolution. Planetary astronomy in the development of Western thought.* Cambridge: Harvard University Press, 1957.

KULA, W. "L'objectivité historique et les valeurs", in R. Aron (org.), *L'histoire et ses interprétations. Entretiens autour d'Arnold Toynbee.* Paris, La Haye: Mouton, 1961, pp. 172-74.

LABROUSSE, E. *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIe siècle.* Paris: Dalloz, 1933.

_______. (1967) (org.). *Ordres et classes. Colloque d'histoire sociale, Saint-Cloud, 24-25 mai 1967.* Paris: Mouton, 1973.

LACOSTE, Y. *Ibn Khaldoun; naissance de l'histore, passé du Tiers-Monds.* Paris: Maspero, 1966.

LACOUTURE, J. "L'histoire immédiate", in Le Goff et al. (orgs.), *La nouvelle histoire.* Paris: Retz, 1978, pp. 270-93.

LAMMERS, W. (org.). *Geschichstsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965.

LANDFESTER, R. *Historia magistra vitae. Untersuchungen zur humanistischen Geschichtsteorie des 14. bis 16. Jahrhunderts.* Genebra: Droz, 1972.

LANGLOIS, C.-V. e SEIGNOBOS, C. (1898). *Introduction aux études historiques.* Paris: Hachette, 1902.

LECUIR, J. "Enquête sur les héros de l'histoire de France", *L'Histoire*, nº 33, 1981, pp. 102-12.

LEFEBVRE, G. (1945-46). *La naissance de l'historiographie moderne.* Paris: Flammarion, 1971 (trad. port. Lisboa: Sá da Costa, 1981).

LEFF, G. *History and social theory.* Londres: Merlin, 1969.

LEFORT, C. "Société 'sans histoire' et historicité", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XII, 1952; atualmente também em *Les formes de l'histoire. Essai d'anthropologie politique.* Paris: Gallimard, Paris, 1978, pp. 30-48.

LE GOFF, J. (1971a). "L'historien et l'homme quotidien", in *L'historien entre l'ethnologue et te futurologue. Actes du séminaire international de Venise 1971.* Paris, La Haye: Mouton, 1972, pp. 238-50.

_______ (1971b). "Is politics still the backbone of History?, in F. Gilbert e S. R. Graubard (orgs.), *Historical studies today.* Nova Iorque: Norton, pp. 337-55.

_______. "L'histoire nouvelle", in Le Goff et al. (orgs.), *La nouvelle histoire.* Paris: Retz, 1978, pp. 210-41.

_______. *La naissance du Purgatoire.* Paris: Gallimard, 1981.

LE GOFF, J.; CARTIER, R. e RÉVEL, J. (orgs.). *La nouvelle histoire.* Paris: Retz, 1978.

LE GOFF, J. e NORA, P. (orgs.). *Faire de l'histoire.* Paris: Gallimard, 1974 (trad. port. Amadora, Bertrand, 1977).

LE GOFF, J. e TOUBERT, P. (1975). "Une histoire totale du Moyen Age est-elle possible?", *Actes du 100e Congrès National des Sociétés Savantes. Paris 1975,* I. *Tendances, perspectives et méthodes de l'histoire médiévale.* Paris: Secrétariat d'Etat aux Universités, 1977, pp. 31-44.

LEROI-GOURHAN, A. "Les voies de l'histoire avant l'écriture", in J. Le Goff e P. Nora (orgs.), *Faire de l'histoire,* I. *Nouveaux problèmes.* Paris: Gallimard, 1974, pp. 93-105 (trad. port. Amadora, Bertrand, 1977, pp. 115-28).

LE ROY LADURIE, E. *Histoire du climat depuis l'an mil.* Paris: Flammarion, 1967.

LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale.* Paris: Plon, 1958.

_______. *La pensée sauvage.* Paris: Plon, 1962.

_______. *Du miel aux cendres.* Paris: Plon, 1966.

LÉVI-STRAUSS, C. et al. "Anthropologie, histoire, idéologie", *L'Homme,* XV, 3-4, 1975, pp. 177-88.

LEWIS, I. M. (org.). *History and social anthropology.* Londres, Nova Iorque: Tavistock, 1968.

LHOMME, J. *Economie et histoire.* Genebra: Droz, 1907.

LICHTHEIM, G. "Historical and dialectical materialism", in P. P. Wiener (org.), *Dictionary of the history of ideas. Studies of selected pivotal ideas,* vol. II. Nova Iorque: Scribner's, 1973, pp. 450-56.

LORAUX, N. "Thucydide n'est pas un collège", *Quaderni di Storia,* XII, jul.-dez., 1980, pp. 55-81.

LORAUX, N. e VIDAL-NAQUET, P. "La formation de l'Athènes bourgeoise. Essai d' historiographie 1750-1850", in R. R. Bolgar (org.), *Classical influences on Western thought.* Londres: Cambridge University Press, 1979, pp. 169-222.

MANDELBAUM, M. H. *History, man and reason. A study in XIXth century thought.* Baltimore: Johns Hopkins Press, 1971.

MARCZEWSKI, J. V. *Introduction à l'histoire quantitative.* Genebra: Droz; Paris: Minard, 1965.

MARIN, L. *Le récit est un piège.* Paris: Minuit, 1978.

_______. "Pouvoir du récit et récit du pouvoir", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*", nº 25, 1979, pp. 23-43.

MARROU, H. I. *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin.* Montreal: Institut d'Études Médiévales, 1950.

_______. "Qu'est-ce que l'histoire", in C. Samaran (org.), *L'histoire et ses méthodes,* vol. XI. Paris: Gallimard, 1961, pp. 1-33, Encyclopédie de la Pléiade.

_______. *Théologie de l'histoire.* Paris: Seuil, 1968.

MARTINI, G. "Lo spirito cittadino e le origini della storiografia comunale lombarda", *Nuova Rivista Storica,* LIV, 1970, pp. 1-22.

MARWICK, A. *The nature of history.* Londres: Macmillan, 1970.

MARX, K. (1852). "Carta a Weydemayer de 5 de março", in *Briefe an Weydemayer und Frau.* Frankfurt am Main: Aus der Waffenkamnier des Sozialismus, 1907.

_______. *Zur Kritik der politischen Ökonomie.* Berlim: Duncker, 1859.

_______. *Das Kapital,* livro I. Hamburgo: Meissner, 1867 (trad. port. Lisboa: Delfos, 1975).

MARX, K. e ENGELS, F. (1845-1846). "Die deutsche Ideologie", *Historisch-Kritische Gesarmtausgabe,* vol. V. Frankfurt am Main, Berlim, Moscou: Marx-Engels-Lenin Institut, 1932 (trad. port. Lisboa: Presença, 2 vols., 1980).

_______. *Manifest der kommunistischen Partei.* Londres: Burghard, 1848 (trad. port.: Lisboa, Estampa, 1975).

MAZZARINO, S. *Il pensiero storico classico.* Bari: Laterza, 1966.

MCLUHAN, M. *The Gutenberg Galaxy. The making of typographical man.* Toronto: University of Toronto Press, 1962.

MEINECKE, F. *Die Entstehung des Historismus.* Munique, Berlim: Oldenbourg, 1936.

MEYERSON, I. "Le temps, la mémoire, l'histoire", *Journal de Psychologie*, LIII, 1956, pp. 333-54.

MIQUEL, A. "Recensão a Francesco Gabrieli. L'Islam nella storia. Saggi di storia e storiografia mussulmana", *Revue Historique*, CCXXXVIII, 1967, pp. 460-62.

_______ . *L'Islam et sa civilisation, VIIe siècle*. Paris: Colin, 1968 (trad. port. Lisboa: Cosmos, 1971).

_______ . *Un conte des* Milles et une nuits: *"Ajib et Charîb"*. Paris: Flammarion, 1977.

MOMIGLIANO, A. "The place of Herodotus in the history of historiography", *History*, XLIII, 1958, pp. 1-13; atualmente também em *Secondo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico.* Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, pp. 29-44.

_______ . "Reconsidering B. Croce (1866-1952)", *Durham University Journal*, dez., 1966a, pp. 1-12; atualmente também em *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico.* Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1969, pp. 95-115.

_______ . "Time in ancient historiography", *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, V, 1966b, pp. 1-23, supl. 6, History and the Concept of Time; atualmente também em *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico.* Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1969, pp. 13-41.

_______ . "Vico's 'Scienza Nuova': Roman 'bestioni' and Roman 'eroi'", *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, V, 1, 1966c, pp. 3-23; atualmente também em *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico.* Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1966, pp. 153-77.

_______ . "Recensão a Santo Mazzarino. Il pensiero storico classico I-II, 1", *Rivista Storica Italiana*, LXXIX, 1, 1967, pp. 206-19; atualmente também em *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico.* Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1969, pp. 59-76.

MOMIGLIANO, A. "Tradition and the classical historian", *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, XI, 3, 1972, pp. 279-93; atualmente também em *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, vol. I. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1975, pp. 13-31.

_______ . "The lonely historian Ammianus Marcellinus", *Annali della Scuola Normale e Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, série III, IV, 4, 1974, pp. 1.393-1.407; atualmente também em *Essays in Ancient and Modern historiography.* Oxford: Blackwell, 1977, pp. 127-40.

MOMMSEN, W. J. "Social conditioning and social relevance in historical judgments", *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, XVII, 4, 1978, pp. 19-35, supl. 17, Historical Consciousness and Political Action.

MONIOT, H. "L'histoire des peuples sans histoire", in J. Le Goff e P. Nora (orgs.), *Faire de l'histoire, I. Nouveaux problèmes.* Paris: Gallimard, 1974, pp. 106-23 (trad. port. Amadora, Bertrand, 1977, pp. 129-47).

MONTAIGNE, M. E. de (1580-1592). *Essais.* Paris: L'Angelier, 1598 (trad. port. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1933).

MONTEIL, V. "Prefácio" da tradução francesa de Ibn Khaldūn, *Discours sur l'histoire universelle, Al-Muqaddima.* Beirute: Commision Internationale pour la Traduction des Chefs-d'OEuvre, 1967-1968, pp. vii-xxxix, 3 vols.

MORAZÉ, C. *La logique de l'histoire.* Paris: Gallimard, 1967.

MORGAN, L. H. *Ancient society; or research in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization.* Chicago: Korr, 1877 (trad. port. Lisboa: Presença, 2ª ed., 1976).

NADEL, G. H. "Recensão a F. Smitt Fussner. The Historical Revolution: English historical writing and thought. 1580-1640", *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, II, 2, 1963, pp. 255-61.

_______. "Philosophy of history before historicism", *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, II, 3, 1964, pp. 291-315.

NITSCHKE, A. "Zieclen und Methoden historischer Verhaltensforschung", in Th. Schieder (org.), *Methodenprobleme der Geschichtswissenschaft, Historische Zeitschrift*, supl. 3, 1974, pp. 74-97.

NORA, P. "Ernest Lavisse: son rôle dans la formation du sentiment national", *Revue Historique*, CCXXVIII, 1962, pp. 73-106.

_______. "Le retour de l'événement", in J. Le Goff e P. Nora (orgs.), *Faire de l'histoire*, I. *Nouveaux problèmes*. Paris: Gallimard, 1974, pp. 210-28 (trad. port. Amadora, Bertrand, 1977, pp. 243-64).

PALMADE, G. "Histoire, 2. Histoire de l'histoire", in *Encyclopaedia Universalis*, vol. VIII. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1968, pp. 429-33.

PARAIN, C. (ed.). *Ethnologie et histoire. Forces productives et problèmes de transmition*. Paris: Editions Sociales, 1975.

PARAVICINI-BAGLIANI, A. "La storiografia pontificia dei secolo XIII", *Römische Historische Mitteilungen*, XVIII, 1976, pp. 45-54.

PASSMORE, J. A. "The objecivity of history", *Philosophy*, XXXIII, 1958, pp. 97-110.

PÉDECH, P. *La méthode historique de Polybe*. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

PERELMAN, C. *Les catégories en histoire*. Bruxelas: Université Libre, 1969.

PESEZ, J.-M. "Histoire de la culture materielle", in Le Goff et al. (orgs.), *La nouvelle histoire*. Paris: Retz, 1978, pp. 98-130.

POMIAN, K. "L'histoire de la science et l'histoire de l'histoire", *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, XXX, 5, 1975, pp. 935-52.

POPPER, K. R. *The poverty of historicism*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1966.

PRAWER, J. *Histoire du Royaume latin de Jérusalem*. Paris: CNRS, 1969-1970, 2 vols.

PREISWERK, R. e PERROT, D. *Ethnocentrisme et histoire. L'Afrique, l'Amérique indienne et l'Asie dans le manuels occidentaux*. Paris: Anthropos, 1975.

RANKE, L. von (1824). *Geshichten der romanischen und gennanischen Völker von 1494 bis 1535*. Lepzig: Reimer; Wiesbaden: Vollmer, 1957.

_______. *Die römischen Päpste*. Berlim: Duncker und Humblot, 1834-1936.

REVEL, J. e CHARTIER, R. "Annales", in Le Goff et al. (orgs.), *La nouvelle histoire*. Paris: Retz, 1978, pp. 26-33.

REYNAUD, N. *Jean Fouquet. Catalogue de l' exposition du Louvre*. Paris: Editions de la Réunion des Musées Nationaux, 1981.

RICŒUR, P. *Histoire et vérité*. Paris: Seuil, 1955.

_______. "Histoire de la philosophie et historicité", in R. Aron (org.), *L'histoire et ses interprétations. Entretiens autour d'Arnold Toynbee*. Paris, La Haye: Mouton, 1961, pp. 214-27.

ROMANO, R. *La storiografia italiana oggi*. Milão: Ed. do Espresso, 1978.

ROMILLY, J. de "Thucydide (V[e] siècle av. J.-C.)", *Encyclopaedia Universalis*, vol. XVI. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1973, pp. 82-83.

ROSENTHAL, F. *A history of Muslim historiography*. Leiden: Brill, 1952.

Rossi, P. (1956). *Lo storicismo tedesco contemporaneo*. Turim: Einaudi, 1979.

Rubinstein, N. "The beginnings of political thought in Florence", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, V, 1942, pp. 198-227.

Ruffié, J. *De la biologie à la culture*. Paris: Flammarion, 1976.

Runciman, W. G. *Sociology in its place and other essays*. Londres: Cambridge University Press, 1970.

Salmon, P. (1969). *Histoire et critique*. Bruxelas: Université Libre, 1976 (trad. port.: Coimbra, Livraria Almedina, 1979).

Samuel, R. "Déprofessionnaliser l'histoire", *Sous l'histoire, la mémoire*, número especial de *Dialectiques*, 1980, pp. 5-17.

Schaft, A. *Historia i prawda, Ksiszka i wieezda*. Varsóvia, 1970.

Schieder, T. "The role of historical consciousness in political action", *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, XVII, 4,1978, pp. 1-18, supl. 17,Historical Consciousness and Political Action.

Schnapp, A. *L'archéologie aujourd'hui*. Paris: Hachette, 1980.

Schulin, E. "Die Frage nach der Zukunft in Geschichte heute", *Positionen, Tendenzen und Probleme*. Göttingen, 1973.

Shorter, E. *The historian and the computer. A practical guide*. Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall, 1971.

Simon, E. "Ranke und Hegel", in *Historische Zeitschrift*, supl. 15, 1928.

Sirinelli, J. Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne. Dakar, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Dakar, 1961.

Spengler, O. *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*. Munique: Beyer, 1918-1922.

Spuler, B. "Islamische und abendländische Geschichsschreibung", *Saeculum*, VI, 2, 1955, pp. 125-37.

Starr, C. G. "Historical and philosophical time", *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, V, 1966, pp. 24-35, History and the Concept of Time, supl. 6.

Stone, L. "The revival of narrative. Reflections on a new old history", *Past and Present*, nº 85, 1979, pp. 3-24.

Taleb, A. (1959). "Carta de 10 de dezembro", in *Lettres de prison (1957-1961)*. Argélia: Éditions Nationales Algériennes, 1966.

Tessier, G. "Diplomatique", in C. Samaran (org.), *L'histoire et ses méthodes*, vol. XI. Paris: Gallimard, 1961, pp. 633-76, Encyclopédie de la Pléiade.

Thierry, A. (1840). *Récits des temps mérovingiens, précédés de* "Considérations sur l'histoire de France". Paris: Garnier, Furne, 1851.

Topolski, J. *Metodologia historii. Wydanie drugie proprawione i uzupelmione*. Varsóvia: Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, 1973.

Touraine, A. *Un désir d'histoire*. Paris: Stock, 1977.

Toynbee, A. J. *A study of history*. Londres: Oxford University Press, 1934-1939 (trad. port. Lisboa: Ulisseia, 1964).

Troeltsch, E. *Der Historismus und seine Überwindung*. Berlim: Heise, 1924.

Valéry, P. *Regards sur le monde actuel*. Paris: Gallimard, 1931.

Védrine, H. *Les philosophes de l' histoire. Déclin ou crise?* Paris: Payot, 1975 (trad. port. Lisboa: Diabril, 1976).

Vendryès, P. *De la probabilité en histoire. L'exemple de l'expédition d'Egypte*. Paris: Michel, 1952.

VERNANT, J.-P. e VIDAL-NAQUET, P. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Paris: Maspero, 1972.

VERÓN, E. *Construire l'événement. Les médias et l'accident de Three Mile Island.* Paris: Minuit, 1981.

VEYNE, P. "Histoire", *Encyclopaedia Universalis*, vol. VIII. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1968, pp. 423-24.

_______. *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*. Paris: Seuil, 1971.

_______. *Comment on écrit l' histoire*. Paris: Seuil, 1978 (nova ed 1971) (trad. port.: Lisboa, Edições 70, 1983).

VIDAL-NAQUET, P. "Temps des dieux et temps des hommes", *Revue d'Histoire des Religions*, CLVII, 1960, pp. 55-80.

VILAR, P. "Histoire marxiste, histoire et construction. Essai de dialogue avec Althusser, *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, XXVIII, 1, 1973, pp. 165-98.

_______. "Marx (Karl)", in Le Goff et al. (orgs.), *La nouvelle histoire*. Paris: Retz, 1978, pp. 370-74.

VOLTAIRE (F. -M. AROUET). *Essai sur les moeurs et l' esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu' à Louis XIII*. Genebra: Cramer, 1756.

VOVELLE, M. "L'histoire et la longue durée", in Le Goff et al. (orgs.). *La nouvelle histoire*. Paris: Retz, 1978, pp. 316-43.

WACHTEL, N. *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole*. Paris: Gallimard, 1971.

WEBER, M. "Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XIX, 1904, pp. 22-87; atualmente também em *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 1951, pp. 146-214.

WHITE, H. V. *Metahistory: the historical imagination in nineteenth century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.

WILSON, E. O. *Sociobiology: the new synthesis.* Cambridge: Harvard University Press, 1975.

ANTIGO/MODERNO*

Um par ocidental e ambíguo

O par antigo/moderno está ligado à história do Ocidente, embora possamos encontrar equivalentes para ele em outras civilizações e em outras historiografias. Durante o período pré-industrial, do século V ao XIX, marcou o ritmo de uma oposição cultural que, no fim da Idade Média e durante as Luzes, irrompeu na ribalta da cena intelectual. Na metade do século XIX, transforma-se, com o aparecimento do conceito de "modernidade", que constitui uma reação ambígua da cultura à agressão do mundo industrial. Na segunda metade do século XX, generaliza-se no Ocidente, ao mesmo tempo em que é introduzido em outros locais, principalmente no Terceiro Mundo, privilegiando a idéia de "modernização", nascida do contato com o Ocidente.

* A oposição antigo/moderno, que emerge periodicamente nas controvérsias dos *intelectuais* europeus desde a Idade Média, não pode ser reduzida à oposição *progresso/reação*, pois se situa fundamentalmente em nível cultural. Os "antigos" são os defensores das *tradições*, enquanto os "modernos" se pronunciam pela *inovação*. No caso especial da *história*, a oposição antigo/moderno introduz uma *periodização*, que é vista também no quadro do contraste entre concepções cíclicas e concepções lineares do tempo (cf. *ciclo*). No fim do século XIX, a oposição antigo/moderno volta a encontrar-se no campo das *artes*, em que várias tendências se definem como *modern style* (cf. *estilo*). No campo religioso, origina-se a corrente modernista, condenada pela *Igreja* como *heresia*. No século XX, o ponto de vista dos "modernos" manifesta-se acima de tudo no campo da *ideologia* econômica, na construção da modernização, isto é, do desenvolvimento (cf. *desenvolvimento/subdesenvolvimento*) e da *aculturação*, por imitação da *civilização* européia.

A oposição antigo/moderno desenvolveu-se num contexto equívoco e complexo. Em primeiro lugar, porque cada um dos termos e conceitos correspondentes nem sempre se opuseram um ao outro: "antigo" pode ser substituído por "tradicional", e moderno, por "recente" ou "novo" e, em seguida, porque qualquer um dos dois pode ser acompanhado de conotações laudatórias, pejorativas ou neutras. Quando o termo "moderno" aparece no baixo-latim, só tem o sentido de "recente", que mantém por muito tempo ao longo da Idade Média; "antigo" pode significar "que pertence ao passado" e, com mais precisão, à época da história a que o Ocidente, desde o século XVI, chama Antigüidade, ou seja, a época anterior ao triunfo do cristianismo no mundo greco-romano, da grande regressão demográfica, econômica e cultural da Alta Idade Média, marcada pela diminuição da escravatura e pela intensa ruralização.

Quando, a partir do século XVI, a historiografia dominante no Ocidente, a dos eruditos, secundada pela dos universitários, divide a história em três Idades: Antiga, Medieval e Moderna (*neuere*, em alemão), cada um dos adjetivos apenas remete, na maior parte dos casos, a um período cronológico, e o termo "moderno" opõe-se mais a "medieval" do que a "antigo". Finalmente, esta grelha de leitura do passado nem sempre corresponde ao que os homens desse passado pensavam. Stefan Sviezanwski, referindo-se ao esquema *via antiqua–via moderna* que, a partir do século XIX, domina a análise dos historiadores do pensamento do fim da Idade Média, considera que este modelo não é "utilizável pela historiografia doutrinária desta época, com inúmeras reservas e restrições" e acrescenta: "Este esquema não é geral, nem no tempo, nem no espaço; o conceito de progresso e de vitalidade então vigentes nem sempre coincidem com o que na época se considerava novo, e o par de conceitos 'moderno/antigo' comporta, então, ambigüidades que deixam o historiador perplexo" (in *Miscellanea Mediaevalia*, nº 9, pp. 492-93).

Finalmente, a modernidade pode camuflar-se ou exprimir-se sob as cores do passado, entre outras as da Antigüidade. É uma característica das "renascenças" e, em especial, do grande Renascimento do século XVI. A *moda retro* é hoje um dos componentes da modernidade.

Neste par, o principal problema está do lado do "moderno". Se "antigo" complica o jogo, porque, a par do sentido de remoto, especializou-se na referência ao período da Antigüidade, quem conduz o par é "moderno". A atuação do antagonismo antigo/moderno é constituída pela atitude dos indivíduos, das sociedades e das épocas perante o passado, o seu passado. Nas sociedades ditas tradicionais, a Antigüidade tem um valor seguro; os antigos dominam, como velhos depositários da memória coletiva, garantes da autenticidade e da propriedade. Estas sociedades voltam-se para os conselhos dos antigos, os senadores, a gerontocracia. Entre os aladianos da Costa do Marfim, antes da colonização, o chefe supremo da fratria era o *nanan*, o mais antigo da mais antiga classe de idades, e os *akoubeote*, chefes da aldeia, eram provavelmente designados automaticamente pelo critério da idade. Na Idade Média, nos países de direito consuetudinário, a antigüidade de um direito, confirmada pelos membros mais velhos de uma comunidade, constitui um argumento jurídico de peso. Não podemos, porém, pensar que mesmo nas sociedades antigas ou arcaicas não existia também uma face nefasta da idade, da antigüidade. A par do respeito pela velhice, há o desprezo pela decrepitude. Fez-se justiça à etimologia que aproximava a palavra grega *géron*, "velho" do termo *géras*, "honra". Émile Benveniste (1969) lembrou que *géron* devia ser relacionado com o sânscrito *jarati*, "ser decrépito", e acrescenta: "É certo que a velhice está rodeada de respeito; os velhos formam o conselho dos antigos, o Senado; mas nunca lhes são prestadas honras reais, nunca um velho recebe um privilégio real, um *géras* no sentido rigoroso do termo" (pp. 48-49). Nas sociedades guerreiras, o adulto é exaltado por oposição à criança e ao velho. O mesmo acontece na Grécia antiga, tal como nos mostra Hesíodo. As idades do Ouro e da Prata são idades de vitalidade, as idades do Bronze e dos Heróis são idades que ignoram a juventude e a velhice, enquanto a Idade do Ferro é a da velhice que, se se abandonar à *ýbris*, acabará com a "morte impressionante dos homens que nasceram velhos de têmporas brancas". Na metáfora das idades da vida, o "antigo" participa, assim, da ambigüidade de um conceito que oscila entre a sabedoria e a senilidade.

Mas o par e o seu jogo dialético são gerados por "moderno", e a consciência da modernidade nasce do sentimento de ruptura com o passado. Será legítimo que o historiador reconheça como moderno o que as pessoas do passado não sentiram como tal?

De fato, as sociedades históricas, mesmo que não se tenham apercebido da amplitude das mutações que viviam, experimentaram o sentimento de moderno e forjaram o vocabulário da modernidade nas grandes viragens da sua história. A palavra "moderno" nasceu com a queda do Império Romano, no século V; a periodização da história em antiga, medieval e moderna instaura-se no século XVI, cuja "modernidade" foi assinalada por Henri Hauser (1930); Théophile Gautier e Baudelaire lançam o conceito de modernidade na França do Segundo Império, quando a Revolução Industrial está se impondo; economistas, sociólogos e politólogos definem e discutem a idéia de modernização logo após a Segunda Guerra Mundial, no contexto da descolonização e da emergência do Terceiro Mundo. O estudo do par antigo/moderno passa pela análise de um momento histórico que segrega a idéia de "modernidade" e, ao mesmo tempo, a cria para denegrir ou exaltar — ou simplesmente, para distinguir e afastar — uma "antigüidade", pois tanto se destaca uma modernidade para promovê-la como para vilipendiá-la.

A ambigüidade de antigo: a Antigüidade greco-romana e as outras

Embora o essencial se jogue do lado do "moderno", o conteúdo histórico adquirido pelo "antigo" no mundo da cultura ocidental teve muito peso na luta travada pela emergência dos novos valores "modernos".

Na verdade, tal como o "moderno" pode ter o sentido neutro de "recente", o "antigo" pode ter o sentido neutro de longínquo ou remeter a outro período que não a Antigüidade greco-romana, ora sublimado, ora depreciado.

Assim, a Idade Média e o Renascimento falarão de "antico serpente" em relação ao Diabo e de "madre antica" em relação à Terra, num sentido aparentemente neutro que apenas remete às origens da humanidade, mas tendo uma carga pejorativa no primeiro caso, pois que a antigüidade do Maligno reforça a sua malignidade e nocividade, enquanto que a da Terra lhe confere, ao contrário, virtudes mais elevadas.

Para o cristianismo, o "antigo testamento", a "antica legge" (em que 'antigo/a' se opõe a 'novo/a' e não a 'moderno/a'), explica-se pela anterioridade do Antigo Testamento em relação ao Novo, mas contém uma carga ambivalente. À primeira vista, como a nova lei substitui a antiga e a caridade (*caritas,* "amor") substituiu a justiça, à qual é superior, a "antica legge" é inferior à "nuova", mas está imbuída do prestígio da antigüidade e das origens. Os gigantes do Antigo Testamento ultrapassam os homens do Novo, mesmo quando estes não são rebaixados à categoria de anões, como fez no século XII um novo *tópos,* cuja paternidade Jean de Salisbury atribui a Bernardo, mestre da Escola de Chartres — "nos sumus sicut nanus positus super humeros gigantis" (cf. Klibanski, 1936) e que no século XIII um vitral da Catedral de Chartres ilustra, colocando os pequenos evangelistas aos ombros de grandes profetas.

Na mesma época em que "antigo" designa definitivamente a Antigüidade greco-romana e incorpora todos os valores que os homens do Renascimento nela investiram, os humanistas chamam "escrita antiga" à escrita dita carolina, dos séculos X e XI. Salutati, por exemplo, procura manuscritos de Abelardo em "antiga". Assim, no século XVI, segundo Robert Estienne, a expressão *à l'antique* é pejorativa em francês, pois se refere à antigüidade "grosseira", isto é, à antigüidade gótica, à Idade Média.

Em geral, a partir do Renascimento, principalmente na Itália, o termo "antico" remete à uma época remota e exemplar, infelizmente ultrapassada. O *Grande dizionario della lingua italiana,* no verbete "antico", dá as seguintes citações de Petrarca, bastante significativas: "Vertú contra furore/ prenderà l'arme, e fia 'l combatter corto,/ ché l' *antiquo* valore/ ne l'italici cor non è ancor morto"; de Ariosto, "oh! gran bontà de' cavalieri *antiqui!";* de Vasari, "È di bellissima architettura in tutte le parti, per avere assai imitato *l'antico";* de Leopardi, "Quella dignità che s'ammira in tutte quelle prose che sanno d'*antico".*

Com efeito, na maior parte das línguas européias, "antigo" distanciou-se de todos os termos semelhantes que podiam valorizar a antigüidade e, em especial, de "velho", que, ao contrário, oscilou para o lado pejorativo. Na França do século XVI, segundo La Curne de Sainte-Palaye, no seu *Dictionnaire historique de l'ancien langage françois,* estabeleceu-se uma curiosa hierarquia, cifrada entre *antique, ancien* e *vieux:*

"*antique* sobrepõe-se a *ancien* e, este, a *vieux*: para ser *antique* era preciso ter mil anos, *ancien*, duzentos, *vieux*, mais de cem".

Mais precisamente, o jogo conceitual oculto pela oposição antigo/moderno transformou-se, quando, no Renascimento, "antigo" passou a designar a Antigüidade greco-romana, uma antigüidade que os humanistas consideram um modelo a se imitar. Petrarca, na *Apologia contra cuiusdam anonymi Galli calumnias* exclama: "Quid est enim aliud omnis historia quam Romana laus?".

O fato de *antigo* designar um período, uma civilização que não só tem o prestígio do passado, mas também a auréola do Renascimento, de que foi o ídolo e o instrumento, vai conferir um caráter de luta quase sacrílega ao conflito entre antigo e moderno. O combate entre "antigo" e "moderno" será menos o combate entre o passado e o presente, a tradição e a novidade, do que o contraste entre duas formas de progresso: o do eterno retorno, circular, que põe a Antigüidade nos píncaros e o progresso por evolução retilínea, linear, que privilegia o que se desvia da antigüidade. Foi no antigo que o Renascimento e o humanismo se apoiaram para fazer a "modernidade" do século XVI, que se erguerá contra as ambições do moderno. Esta idade moderna acabará por se tornar "anti-humanista", dada a quase-identidade entre humanismo e amor pela única Antigüidade válida, a greco-romana. Também o moderno, na sua luta contra o antigo, será levado a aliar-se às outras antigüidades, precisamente aquelas que a Antigüidade greco-romana tinha substituído, destruído ou condenado: os primitivos e os bárbaros.

Mas, enquanto o "antigo" triunfa facilmente sobre seus vizinhos no campo semântico da antigüidade, o "moderno" permanece, durante muito tempo, presa dos seus concorrentes: a novidade e o progresso.

Moderno e os seus concorrentes: moderno e novidade, moderno e progresso

Se, por um lado, o termo "moderno" assinala a tomada de consciência de uma ruptura com o passado, por outro, não está carregado de tantos sentidos como os seus semelhantes "novo" e (o substantivo) "progresso".

"Novo" implica um nascimento, um começo que, com o cristianismo, assume o caráter quase sagrado de batismo. É o Novo Testamento, a *Vita nuova* de um Dante, que nasce com o amor. Mais do que uma ruptura com o passado, "novo" significa um esquecimento, uma ausência de passado. É certo que a palavra pode assumir uma acepção quase pejorativa como, por exemplo, na Roma antiga, no caso dos *homines novi*, homens sem passado, isto é, nascidos de desconhecidos na hierarquia social, não-nobres, novos-ricos. O latim cristão medieval acentua, em certas expressões, este sentido de uma novidade sacrílega que não se liga aos valores primordiais das origens. Os *novos apóstolos*, de quem Abelardo, no século XII, fala com desprezo, na *Historia calamitatum*, são os eremitas, pregadores itinerantes, clérigos regulares, reformadores da vida monástica, que, aos olhos do intelectual que ele é, cheio de leituras e memórias, não passam de caricaturas selvagens e incultas dos verdadeiros apóstolos, os do passado, das verdadeiras origens. Desde a Antigüidade que o superlativo de *novus*, *novissimus* adquiriu o sentido de último, de catastrófico. O cristianismo elevou este superlativo a um paroxismo de fim do mundo. O tratado sobre os perigos das calamidades do fim dos tempos (*De periculus novissimorum temporum*) do parisiense Guillaume de Saint-Amour, em meados do século XIII, joga com o duplo sentido de *novissimus*, que designa, ao mesmo tempo, a atualidade mais recente e o fim do mundo. Mas "novo" tem, antes de mais nada, o sentido de recém-aparecido, de nascido, de puro.

"Moderno" defronta-se também com o que se situa na esfera do "progresso". Mal este termo se liberta do latim e passa às línguas românicas, tardiamente, no século XVI, transforma-se num substantivo que arrasta, mais ou menos na sua esteira, o "moderno". "Recente", oposto a "passado", tem também lugar, numa linha de evolução positiva; mas quando, no século XIX, o substantivo engendra um verbo e um adjetivo — "progredir", "progressista" —, "moderno" fica de certo modo excluído, desvalorizado.

Assim, "moderno" defronta-se com os tempos da revolução industrial, rodeado de "novo", cuja frescura e inocência não tem, e de "progressista", cujo dinamismo também não tem. Irá reencontrar-se com "antigo", desprovido de parte dos seus *trunfos*. Mas, antes de exa-

minarmos o passo adiante do "moderno" para "modernidade", convém verificar o que a história fez da oposição antigo/moderno e analisar o "modernismo" antes da "modernidade".

Antigo/moderno e a história: querelas entre antigos e modernos na Europa pré-industrial (séculos VI-XVIII)

Os conflitos de geração que atiravam "modernos" contra "antigos" existiam desde a Antigüidade. Já Horácio (*Epistulae*, II, I, 76-89) e Ovídio (*Ars amatoria*, III, 121) tinham-se lamentado do prestígio dos escritores *antigos* e congratulado por viverem no seu tempo. Não tinham, contudo, nenhuma palavra para designar "moderno", nem utilizavam *novus* como oposto de *antiquus*. No século VI aparece o neologismo *modernus*, formado por *modo*, "recentemente", da mesma maneira que *hodiernus*, "hoje", formou-se a partir de *hodie*, "hoje". Cassiodoro falou de "antiquorum diligentissimus imitator, *modernorum* nobilissimus institutor" (*Variae*, IV, 51). De acordo com a feliz expressão de Curtius (1948), *modernus* é "uma das últimas heranças do baixo-latim".

Podemos considerar como um sinal da renascença carolíngia a tomada de consciência do "modernismo" por alguns dos seus representantes, tais como Walahfrid Strabo, que chama à época de Carlos Magno *saeculum modernum*. Mas os conflitos entre antigos e modernos são posteriores, aparecendo primeiro no século XII: como Curtius notou, há, na poesia latina posterior a 1170, uma verdadeira querela entre antigos e modernos. Recordando as palavras de Bernardo de Chartres sobre os "nanus positus super humeros gigantis", Alain de Lille condena a "rudeza moderna" (*modernorum ruditatem*). Dois textos de conhecidos autores da segunda metade do século XII, que põem a tônica no modernismo do seu tempo, um para deplorá-lo, outro para congratular-se com ele, sublinham a aspereza desta primeira polêmica entre antigos e modernos. Jean de Salisbury exclama: "Tudo se tornava novo, renovava-se a gramática, alterava-se a dialética, desprezava-se a retórica, promoviam-se novos caminhos para todo o *quadrivium*, pela libertação das regras dos antigos". Mas há oposição entre *nova* (as "novidades", subentendido perniciosas) e *priores* (os mestres "precedentes"). Gautier Map, no *De nugis curialium* (1180-1192), insiste numa "modernidade" que é o resultado de um progresso secular: "Chamo nossa época a esta modernidade, isto é, este lapso de cem anos cuja última parte ainda existe, cuja memória recente e manifesta recolhe tudo o que é notável [...] os cem anos que decorreram, eis a nossa modernidade". Eis que surge o termo *modernitas*, que esperará pelo século XIX para aparecer nas línguas vulgares.

A oposição, senão o conflito, persiste na escolástica do século XIII. Tomás de Aquino e Alberto Magno consideram *antiqui* os mestres de duas ou três gerações anteriores, que ensinaram na Universidade de Paris entre 1220 e 1230, período em que "a revolução intelectual do aristotelismo" substitui os *moderni*, entre os quais se consideram a si próprios.

Apenas no século XVI aparecem — porém, num mesmo clima cultural ou em ligação direta — vários movimentos que se outorgam abertamente a novidade, ou a modernidade, e a opõem, explícita ou implicitamente, às idéias e práticas anteriores, antigas. Em primeiro lugar, no campo da música, onde triunfa a *ars nova*, com Guillaume de Machaut, Phillipe de Vitry (autor de um tratado intitulado *Ars nova*) e Marchetto de Padova. Em seguida, na teologia e na filosofia, em que se afirma a *via moderna* por oposição à *via antiqua*. Esta via moderna é seguida por espíritos muito diferentes, seguindo todos, no entanto, o caminho aberto por Duns Scoto, rompendo com a escolástica aristotélica do século XIII — todos são nominalistas ou estão próximos do nominalismo. Destes *logici moderni*, ou *theologi moderni*, ou *moderniores*, os mais célebres e mais significativos são Ockham, Buridan, Bradwardine, Gregório de Rimini, Wycliffe. Devemos dar um lugar a Marsilio de Pádua, de quem se diz ser o precursor da moderna economia política, o primeiro teórico da separação entre a Igreja e o Estado, da laicização e que, no *Defensor pacis* (1324), tende a dar a *modernus* o sentido de "inovador". Esta é a época de Giotto, em quem o século XVI viu o primeiro artista "moderno". Vasari referiu-se-lhe, dizendo que Giotto ressuscitou a "moderna" e "boa" arte da pintura e Cennino Cennini, no *Libro dell'arte*, atribui-lhe o mérito de ter mudado a arte

de pintar "de grega para latina" e de se ter adaptado ao "moderno", isto é, de ter trocado a convenção pela "natureza", inventando uma nova linguagem figurativa. No século XV, impõe-se finalmente a *devotio moderna* no plano religioso, consistindo numa ruptura com a escolástica, a religião imbuída de "superstições" da Idade Média: a *devotio moderna* regressa aos padres, ao ascetismo monástico primitivo, purifica as práticas e os sentimentos religiosos, põe em primeiro plano uma religião individual e mística.

O Renascimento perturba esta emergência periódica do "moderno" como oposto a "antigo". Só assim a "antigüidade" adquire de fato e definitivamente o sentido de cultura greco-romana pagã, positivamente conotada. O "moderno" só tem direito de preferência quando imita o "antigo". É este o sentido da célebre passagem de Rabelais, que celebra o reflorescer dos estudos antigos: "Agora todas as disciplinas foram restituídas [...]" (livro II, cap. VIII). O moderno é exaltado através do antigo.

Contudo, o Renascimento estabelece também uma periodização fundamental entre época antiga e época moderna. Em 1341, Petrarca distingue entre história "antiga" e história "nova". Mais tarde, as várias línguas escolhem quer "moderno" (*storia moderna*, em italiano), quer "novo" (*neuere Geschichte*, em alemão). Em qualquer dos casos, o entendimento entre antigo e moderno fez-se eliminando a Idade Média. Petrarca coloca, entre a *storia antica* e a *storia nova*, as *tenebrae*, que se estendem desde a queda do Império Romano até a sua época. Vasari distingue, na evolução da arte ocidental, uma "maneira antiga" e uma "maneira moderna" (que começa com o "renascimento" a partir da metade do século XIII e culmina com Giotto), distinta de uma "maneira velha".

Entretanto, levanta-se o coro de protestos contra esta superioridade atribuída aos gregos. Pretende-se retomar a imagem dos "anões levados aos ombros por gigantes", mas para sublinhar, tal como o fazia Bernardo de Chartres no século XII, que os anões modernos têm, sobre os gigantes antigos, a vantagem de uma maior experiência. Ao mesmo tempo, no fim da primeira metade do século XVI, o humanista espanhol Luís Vivès protestava que nem os homens do seu tempo eram

anões, nem os da Antigüidade eram gigantes e que, pelo menos, os homens do seu tempo eram, graças aos antigos, mais cultos que eles (*De causis corruptarum artium*, I, 5). Um século mais tarde, declara Gassendi que a natureza não foi mais avara com os homens do seu tempo do que o foi com os da Antigüidade, embora a competição com eles exija zelo e competência. E retoma a idéia de que os modernos podem subir mais alto que os gigantes antigos (*Exercitationes paradoxicae adversus Aristotelem*, I, *exercitatio*, II, 13).

A segunda e mais célebre polêmica entre antigos e modernos tem início entre o fim do século XVII e o princípio do século XVIII. Desenrola-se ao longo do Século das Luzes e desemboca no Romantismo. Vê triunfar os modernos com *Racine et Shakespeare*, de Stendhal, e o *Préface du "Cromwell"*, de Victor Hugo (1827), em que a oposição românticos/clássicos nada mais é que a nova roupagem do conflito modernos/antigos, estando as cartas baralhadas do ponto de vista cronológico, pois que o herói dos modernos, Shakespeare, é anterior aos modelos clássicos do século XVII.

É certo que, desde o final do século XVI, a superioridade dos verdadeiros antigos, os homens da Antigüidade, abria brechas aqui e ali. Por exemplo, no início do século XVII, Secondo Lancellotti funda, na Itália, a seita dos louvadores do presente, os hoggidí, e publica, em 1623, *L'Hoggidí overo gli ingegni moderni non inferiori ai passati*. Mas a polêmica agudece-se no fim do século XVII, sobretudo na Inglaterra e na França. Enquanto Thomas Burnet e William Temple publicam, respectivamente, o *Panegyric of Modern learning, in comparison of the Ancient* e *An essay upon the Ancient and Modern learning*, Fontennelle escreve a sua *Digression sur les anciens et les modernes* (1688) e Charles Perrault, depois de ter apresentado *Le siècle de Louis le Grand* na Academia Francesa, em 27 de janeiro de 1687, que atiça a fogueira, prossegue com *Parallèles des anciens et des modernes* (1688-1697).

Do ponto de vista dos partidários dos antigos, que apenas vêem decadência nos modernos, os partidários destes ou proclamam a igualdade entre as duas épocas ou fazem beneficiar os modernos da mera acumulação de conhecimentos, ou, finalmente, invocam a idéia de um progresso propriamente qualitativo.

Primeira atitude: Perrault, no *Siècle de Louis le Grand*:

> La belle antiquité fut toujours vénérable
> Mais je ne crus jamais qu'elle fût adorable
> Je vois les anciens, sans plier les genoux,
> Ils sont grands, il est vrai, mais hommes comme nous
> Et l'on peut comparer sans crainte d'être injuste
> Le siècle de Louis au beau siècle d'Auguste.

Segunda atitude: Malebranche, por exemplo, na *Recherche de la vérité*, entre 1674 e 1675: "O mundo está dois mil anos mais velho e tem mais experiência que no tempo de Aristóteles e de Platão"; ou ainda o abade Terrasson em *La philosophie applicable à tous les objects de l'esprit et de la raison* (Paris, 1754):

> Os modernos são em geral superiores aos antigos: esta proposição é ousada no seu enunciado e modesta no seu princípio. É ousada, na medida em que ataca um velho preconceito; é modesta, na medida em que faz compreender que não devemos a nossa superioridade à medida própria do espírito, mas à experiência adquirida com os exemplos e as reflexões dos que nos precederam.

Mesmo entre os partidários dos modernos permanece a idéia de velhice e decadência como curva explicativa da história. Perrault escreve nos *Parallèles* (1688): "Não é verdade que a duração do mundo tem sido vista como a da vida de um homem que teve a sua infância, juventude, idade madura e que está agora na velhice?".

Foi preciso chegar às vésperas da Revolução Francesa para que o Século das Luzes adotasse a idéia de progresso, sem restrições. Tocqueville coloca esta viragem decisiva em 1780. Já em 1749, o jovem Turgot tinha escrito as *Réflexions sur l'histoire des progrès de l'esprit humain.* Mas em 1781 Servan publica o *Discours sur le progrès des connaissances humaines*, e a obra-prima de crença infinita no progresso será escrita por Condorcet, pouco antes de morrer: *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain* (1793-1794). Só então os homens das Luzes vão substituir a idéia de um tempo cíclico, que torna efêmera a superioridade dos antigos sobre os modernos, pela idéia de um progresso linear que privilegia sistematicamente o moderno.

Antigo/moderno e história: modernismo, modernização, modernidade (séculos XIX e XX)

Com base na herança histórica da querela entre antigos e modernos, a Revolução Industrial vai mudar radicalmente os termos da oposição no par antigo/moderno, na segunda metade do século XIX e no século XX. Aparecem três novos pólos de evolução e de conflito: na passagem do século XIX para o XX, movimentos de ordem literária, artística e religiosa outorgam-se ou são rotulados de "modernismo" — termo que marca o endurecimento, pela passagem à doutrina, de tendências modernas até então difusas; o encontro entre países desenvolvidos e países atrasados leva para fora da Europa Ocidental e dos Estados Unidos os problemas da "modernização", que se radicalizam com a descolonização, posterior à Segunda Guerra Mundial; para concluir, "no seio da aceleração da história, na área cultural ocidental, simultaneamente por arrastamento e reação, aparece um novo conceito, que se impõe no campo da criação estética, da mentalidade e dos costumes: a 'modernidade'".

Modernismo

Três movimentos muito diferentes alinharam-se — um, por reivindicação, outros dois pelo conteúdo — sob esta etiqueta, em 1900:

a) um movimento literário, limitado à área cultural hispânica;
b) um conjunto de tendências artísticas, entre as quais a mais importante foi o *modern style* (arte-nova);
c) vários esforços de investigação dogmática, no seio do cristianismo e, principalmente, do catolicismo.

Modernismo literário. Este termo "evoca, desde cerca de 1890, um conjunto de escritores de língua espanhola que escolheram este nome para manifestar a tendência comum de renovação dos temas e das formas" (Berveiller, 1971, p. 138). O modernismo, que compreende sobretudo poetas, foi particularmente vivo na América Latina, tendo

como expoente máximo Rubén Darío. O seu interesse, quanto ao problema do par antigo/moderno, consiste em seu caráter de reação à evolução histórica: reação ao aumento do poder do dinheiro, dos ideais materialistas e da burguesia (o modernismo é um movimento "idealista"); reação à irrupção das massas na história (é um movimento "aristocrático" e esteticista: "não sou um poeta de massas", diz Rubén Darío, no Prefácio aos *Cantos de vida y esperanza*). Mas também reação contra a Antigüidade clássica: escolhe os modelos na literatura cosmopolita do século XIX, de preferência os poetas franceses da segunda metade do século XIX (Rubén Darío afirma: "Verlaine é para mim muito mais que Sócrates"). Finalmente, reação contra a guerra hispano-americana de 1898 e a emergência do imperialismo ianque que alimenta as tendências "reacionárias" da "geração de 98" na Espanha e do pan-americanismo latino.

Modernismo religioso. Em sentido estrito, o modernismo é um movimento interno da Igreja católica nos primeiros anos do século XX. O termo aparece na Itália em 1904 e o seu uso culmina na encíclica *Pascendi*, do Papa Pio X, que o condena em 1907. Mas o modernismo está presente na longa tensão que agita o cristianismo e, em especial, a Igreja católica, desde a Revolução Francesa até os nossos dias. O aspecto católico do conflito antigo/moderno transformou-se na confrontação da Igreja conservadora com a sociedade ocidental da Revolução Industrial. O termo "moderno" torna-se pejorativo no século XIX; os chefes da Igreja e os seus elementos tradicionalistas aplicam-no quer à teologia nascida da Revolução Francesa e dos movimentos progressistas da Europa do século XIX (o liberalismo e, depois, o socialismo), quer — o que, a seus olhos, é mais grave — aos católicos seduzidos por estas idéias ou que apenas as combatem com tibieza (por exemplo, Lamennais). A Igreja católica oficial do século XIX definiu-se como "antimoderna". O *Syllabus* de Pio IX (1864) está nesta ordem de idéias. O último "erro" nele condenado é a proposição: "[...] O Pontífice Romano pode e deve reconciliar-se e contemporizar com o progresso, o liberalismo e a civilização moderna". É certo que "moderno" tem, acima de tudo, o sentido neutro de "recente", mas tende para o sentido pejorativo. No fim do século XIX e princípio do XX, nasce o conflito an-

tigo/moderno no interior do catolicismo; concentra-se e radicaliza-se em torno de dois problemas: por um lado, o dogma e sobretudo a exegese bíblica e, por outro, a evolução social e política.

Mais que o ambíguo catolicismo social que, aliás, se opõe abertamente à Igreja oficial, dotada, pela encíclica de Leão XIII, *Rerum novarum* (1891), de uma doutrina "social" igualmente ambígua, mas mais aberta, o movimento teológico e exegético é o centro da crise do modernismo. A crise vem do

> atraso da ciência eclesiástica, como se dizia, em relação à cultura laica e às descobertas científicas [...] Foi a ocasião do encontro brutal do ensino eclesiástico tradicional com as jovens ciências religiosas, que eram constituídas longe do controle da ortodoxia e, muitas vezes, contra ela, a partir de um princípio revolucionário: a aplicação dos métodos positivos a um campo e a textos até então considerados fora do seu alcance (Poulat, 1971, pp. 135-36).

Ligado aos problemas da liberdade do ensino superior e da criação de cinco institutos católicos, este modernismo suscitou uma crise particularmente grave na França, especialmente com Alfred Loisy, excomungado em 1908.

A propósito deste modernismo, devem sublinhar-se três fenômenos que interessam ao desenvolvimento do conflito antigo/moderno.

Na Itália, o movimento modernista desemboca numa ação de massas e propaganda, colocando em questão o domínio retrógrado da Igreja sobre a vida política, intelectual e cotidiana. Três padres representam as diversas tendências deste movimento, no início do século XX: Giovanni Semeria, Romolo Murri, fundador da democracia cristã, e o historiador Ernesto Buonaiuti: o primeiro foi exilado, os outros dois, excomungados. Na Itália, o modernismo coloca em questão a Igreja católica, principal obstáculo à modernização da sociedade.

O modernismo amplia, por outro lado, o campo de ação do "moderno", opondo-se, mais do que a "antigo", a "tradicional" e, num sentido mais preciso em termos religiosos, a "integrista"; mas, acima de tudo, porque se presta a uma gama de combinações e de variantes: fala-se, por exemplo, de modernismo ascético e de modernismo militar, de semimodernismo e de modernização.

Para concluir, Émile Poulat pôs bem em evidência o alcance final do modernismo. No interior do catolicismo e, para além dele, em todos os meios ocidentais em que a sua influência se fazia mais ou menos sentir, restringe o domínio do "crível" e amplia o do "cognoscível". "Moderno" torna-se, assim, a pedra de toque de uma remodelação fundamental no campo do saber.

Modern style. É possível contestar no nível, aliás importante, do vocabulário a anexação ao campo do "moderno" de todo um conjunto de movimentos estéticos que, por volta de 1900, na Europa e nos Estados Unidos, tomaram ou receberam diversos nomes, dos quais apenas um se chamou *modern style*. A grande maioria desses nomes oferece-nos um eco de moderno — *Jugendstil*, arte jovem, *Nieuwe Kunst* — através da juventude ou da novidade, ou evocam a ruptura que o nome implica: *Sozessionstil*, *style liberty*. Em suma, estes movimentos marcam decisivamente a rejeição das tradições acadêmicas, o adeus ao modelo antigo (greco-romano) em arte. Põem fim à alternância antigo/moderno em arte: já não se lhes irá opor um regresso ao antigo.

Guerrand (1965) fez sair o *modern style* e seus aparentados de uma dupla tendência existente na segunda metade do século XIX: a luta contra o academismo e o tema da arte para todos. Está assim estritamente ligado a três aspectos ideológicos da Revolução Industrial: o liberalismo, o naturalismo e a democracia.

Neste ensaio, que não é uma reflexão sobre a arte e a sua história, mas sobre as metamorfoses e significados da antítese antigo/moderno, só reteremos alguns episódios, figuras e princípios significativos. Pois que o inimigo é o antigo, que produziu o artificial, a obra-prima que se dirige a uma elite, o estilo moderno será naturalista e inspirar-se-á numa natureza em que as linhas sinuosas predominam sobre as linhas retas ou simples. Terá como objetivo produzir objetos, invadir a vida cotidiana e abolir a barreira entre artes maiores e menores. Em resumo, não se dirige a uma elite, mas a todos, ao povo, torna-se social.

Nasce na Inglaterra com William Morris (1834-1896), discípulo de Ruskin, que quer mudar o aspecto da casa, lança a "revolução decorativa" e cria em Londres a primeira loja de decorações: está na base da origem do *design*.

É, todavia, na Bélgica que o movimento se coloca sob o signo do moderno, com a fundação, em 1881, da revista *L'Art Moderne*, e que esta ligação entre arte moderna e política social se impõe mais rapidamente. Um dos fundadores da associação La Libre Esthétique, que tem como objetivo promover as novas tendências, é o redator-chefe do jornal *Peuple*, órgão do partido operário belga. Victor Horta, arquiteto que explora todos os recursos do ferro, decorando e mobiliando os prédios que constrói, é um dos pioneiros da arte social e o construtor da Maison du Peuple, em Bruxelas. Foi na Bélgica que a arte moderna encontrou o arquiteto e decorador Henry van de Velde que, na escola que dirige em Weimar, a Bauhaus, onde lhe sucederá Gropius, prepara a grande arte arquitetônica do século XX.

Nos países baixos, o *Nieuwe Kunst* utilizou materiais de toda a espécie (madeira, porcelana, prata) e fez triunfar a nova linha no livro ilustrado, no calendário e no manifesto.

Na França, onde o *modern style* tem como capital Nancy, com os vidreiros Gallé, os irmãos Dareux e o arquiteto Victor Prouvé, que pratica todas as artes, o *modern style* desce às ruas com Hector Guimard, o "Ravachol da arquitetura", que faz das estações de metrô de Paris templos de arte moderna, e com o gráfico Alphonse Mudra. O moderno invade a joalheria e a ourivesaria com René Lalique, que abre uma loja com Samuel Bing onde vende objetos de *modern style*.

Na Alemanha e em Mônaco, a arte moderna alia-se, sob o signo da juventude, ao pacifismo e ao anticlericalismo.

Na Espanha e sobretudo na Catalunha, a arte moderna suscita o aparecimento do gênio da arquitetura naturalista: Gaudi.

Na Itália, o estilo Liberty, do nome do mercador inglês que, em 1875, tinha fundado em Londres uma casa de decoração, triunfa na primeira exposição internacional de arte decorativa moderna (Turim, 1902).

Nos Estados Unidos, a figura exemplar é a de Tiffany, em cuja "oficina de arte", em Nova Iorque, se distinguem todas as artes ditas menores e faz a promoção do vidro soprado, através da decoração da mais cotidiana das invenções modernas: a iluminação elétrica.

O *modern style*, fenômeno efêmero que dura menos de vinte anos, entre 1890 e 1910, é ultrapassado por um movimento nascido

da recusa da decoração, das curvas e dos floreados, que se inicia em Darmstadt, na Alemanha, e triunfa na Áustria, com Adolph Loos, o qual, sobre as ruínas do ornamento, se torna o profeta de um "novo século", o "das grandes paredes brancas", o reinado do cimento.

Mas o *modern style*, a partir de 1970, sai de um longo purgatório para se impor de novo na esteira da "modernidade", graças a características bem analisadas por Delevoy (1965): o *kitsch* é uma "dimensão de gratuito", um sistema de objetos, de estruturas ambientais, uma linguagem de ambigüidade. A diferença essencial é que, enquanto o espírito "antigo" se alimentava de heróis, de chefes, de gestas, o espírito moderno vive, pelo contrário, do cotidiano, do massivo, do difuso.

Modernização

O primeiro embate total entre antigo e moderno foi, talvez, o dos índios da América com os europeus, e as suas conseqüências foram claras: os índios foram vencidos, conquistados, destruídos e assimilados; raramente as várias formas de imperialismo e colonialismo, do século XIX e princípio do XX, tiveram efeitos tão radicais. As nações atingidas pelo imperialismo ocidental, quando conseguiram alcançar mais ou menos a sua independência, foram confrontadas com o problema do atraso em certos campos. A descolonização, posterior à Segunda Guerra Mundial, permite às novas nações que, por sua vez, abordem este problema.

Quase todas as nações atrasadas se encontraram perante a equivalência entre modernização e ocidentalização, e o problema do moderno foi posto paralelamente ao da identidade nacional. Um pouco por todo o lado, distinguiu-se também a modernização econômica e técnica da modernização social e cultural.

Analisemos alguns exemplos que ilustram a transformação do par antigo/moderno. Sem minimizar o caráter relativamente arbitrário desta enumeração, distinguir-se-ão três tipos de modernização:

a) a *modernização equilibrada*, em que o êxito da penetração do "moderno" não destruiu o valor do "antigo";

b) a *modernização conflitual*, que, atingindo apenas uma parte da sociedade, ao tender para o "moderno" criou conflitos graves com as tradições antigas;
c) a *modernização por tentativas*, que, sob diversas formas, procura conciliar "moderno" e "antigo", não através de um novo equilíbrio geral, mas por tentativas parciais.

O modelo de *modernização equilibrada* é o Japão. Decidida, de cima, numa sociedade hierarquizada, no momento em que a Revolução Industrial e as descobertas do século XIX se difundiam — o que permitirá ao Japão se juntar rapidamente ao conjunto das nações modernas —, a modernização Meiji (a partir de 1867) caracterizou-se pela recepção das técnicas ocidentais e pela conservação dos valores próprios. Mas o regime autocrático-militarista que dela saiu sujeitou-se à prova da derrota em 1945 que foi, de certo modo, uma crise maior no processo de modernização do Japão. Ainda neste final de século, a sociedade japonesa, apesar dos progressos em direção à democracia política, vive, de maneira perigosa, tensões inerentes a um equilíbrio instável entre o "antigo" e o "moderno".

Pode vir a acontecer que, de modo diferente e, a partir de elementos muito mais complexos, Israel venha também a representar um modelo atual de modernização equilibrada. Mas aqui as tensões se situam no interior de componentes geográficas e culturais do novo povo israelita e, globalmente, entre as tradições hebraicas (e seu fundamento religioso) e a necessidade que o novo Estado tem de uma modernização, uma das garantias essenciais da sua existência. Pelas mesmas razões de sobrevivência, Israel deve salvaguardar a todo custo o seu patrimônio "antigo" e desenvolver o caráter "moderno".

Podemos citar, como exemplo de *modernização conflitual*, a maioria dos países do mundo muçulmano. Aí a modernização não teve origem, na maior parte dos casos, numa escolha, mas numa invasão (militar ou não) e, em todos os casos, num choque com o exterior. Em quase toda parte, a modernização adquiriu a forma de ocidentalização, o que tornou evidente ou criou um problema fundamental: Ocidente ou Oriente? Sem analisar em detalhe este conflito, podemos dizer que, historicamente, revestiu três aspectos: no século XIX, como contragolpe

do imperialismo europeu, colonialista ou não; depois da Segunda Guerra Mundial, no quadro da descolonização e da emergência do Terceiro Mundo; nos anos 1970 (século XX) com o *boom* do petróleo.

Apesar da grande variedade de casos muçulmanos, em seu conjunto a modernização só tocou alguns setores da economia e da vida superficial dos Estados e das nações, só seduziu equipes dirigentes e meios sociais limitados a certas categorias "burguesas". Exasperou os nacionalismos, cavou um fosso entre as classes, introduziu um profundo mal-estar na cultura.

Jacques Berque (1974) e Gustav von Grünebaum (1962), entre outros, analisaram bem este mal-estar. Para o segundo, a modernização põe aos povos e às nações do Islã o problema essencial da sua identidade cultural. Jacques Berque reencontrou nas "linguagens árabes do presente" a ruptura que os economistas deploram no seu domínio: "setor moderno/setor tradicional". Estudando as formas literárias e artísticas modernas no mundo árabe, que, há cem anos, "ignorava a pintura, a escultura e mesmo a literatura, no sentido que os tempos modernos dão a estas palavras" (1974, p. 290), Jacques Berque mostra as contradições que, no ensaio, no romance, na música, no teatro e, paradoxalmente, no cinema, arte sem passado, agitam e, de certo modo, paralisam a cultura. Neste mundo em que a "normalidade invoca a referência aos antigos" e no qual "a exceção procede direta ou indiretamente do estrangeiro", a modernidade não opera como criação, mas "como aculturação ou transição, entre o arcaico e o importado".

Pode-se tomar o mundo da África negra como laboratório da *modernização tateante*. Seja qual for a variedade das heranças e das orientações, dois elementos básicos dominam o problema antigo/moderno:

a) a independência é muito recente, os elementos de modernismo trazidos pelos colonialistas são fracos, descontínuos, inadequados às necessidades reais dos povos e das nações; em resumo, o "moderno" é muito jovem;
b) em contrapartida, o atraso histórico é grande, e o "antigo" é muito pesado.

Em conseqüência, através das diversas fórmulas políticas e ideológicas há, em geral, dois desejos:

a) encontrar o que, no "moderno", convém à África, praticar uma modernização seletiva, parcial, lacunar, empírica;
b) procurar um equilíbrio especificamente africano, entre tradição e modernização.

Apesar dos inegáveis êxitos e dos consideráveis esforços, temos, por vezes, a impressão de que a modernização na África negra está ainda no comovente estado de encantamento e que procede com um misto de empirismo e de retórica (mas talvez tenha razão em proceder assim e este seja um processo específico e eficaz de modernização). Por exemplo, Amadou Hampaté Ba, diretor do Institut des Sciences Humaines do Mali, declarou durante um encontro internacional em Bouaké em 1965: "Quem diz 'tradição' diz herança acumulada durante milhares de anos por um povo, e quem diz 'modernismo' diz gosto ou até mania pelo que é atual. Não penso que tudo o que é moderno seja sempre um progresso absoluto em relação aos costumes transmitidos de geração para geração, até hoje. O modernismo pode ser um progresso ou uma regressão sob esse mesmo aspecto"; e ainda: "A tradição não se opõe ao progresso; procura-o, pede-o, pede-o a Deus e até ao próprio Diabo".

Resta-nos analisar um caso, talvez aberrante em relação ao problema da modernização. Se acreditarmos em Louis Dumont, na Índia o sentido do tempo e da história escapou até hoje à noção de progresso. Também lá se "discutiam os respectivos méritos de antigos e modernos", mas de certo modo à parte, comparando-os uns aos outros sem a intervenção de nenhuma idéia de progresso (ou regressão). "A história era apenas um repertório de altos feitos e de modelos de conduta, de exemplos" (1964, p. 36), dos quais uns ficavam mais longe e outros mais perto, tal como se poderiam situar à direita ou à esquerda, a norte ou a sul, num mundo não orientado por valores topológicos.

Para além disso, as condições de independência, longe de simplificarem o problema da modernização, complicaram-no, segundo Louis Dumont:

A adaptação ao mundo moderno exige dos indianos um esforço considerável. A independência criou um mal-entendido pois, ao obtê-la,

> foram reconhecidos como seus iguais, pelo conjunto das nações, o que os fez imaginar que a adaptação estava, no fundamental, acabada. Estava consolidada a vitória do seu esforço, então só era preciso mantê-la. Ora, o contrário é que era verdadeiro [...] Pois a Índia conseguiu desembaraçar-se do domínio estrangeiro *realizando o mínimo de modernização.* Sucesso notável, é certo, devido em grande parte ao gênio de Gandhi, cuja política penso resumir-se nesta fórmula (op. cit., pp. 72-73).

Se acreditarmos em Louis Dumont, será que uma parte importante da humanidade escapou até hoje à dialética dinâmica do par antigo/moderno?

Modernidade

O termo "modernidade" foi lançado por Baudelaire no artigo *Le peintre de la vie moderne,* escrito na sua maior parte em 1860 e publicado em 1863. O termo teve um sucesso inicial limitado aos ambientes literários e artísticos da segunda metade do século XIX; teve depois um reaparecimento e uma ampla difusão após a Segunda Guerra Mundial.

Baudelaire — e isto é novo — não procura justificar o valor do presente — logo, do moderno — para além do fato de ser presente. "O prazer que retiramos da representação do presente não só provém da beleza de que se pode revestir, mas também da qualidade essencial de ser presente" (1863). O belo tem uma parte eterna, mas os "acadêmicos" (os sectários do antigo) não vêem que tem também necessariamente uma parte "ligada à época, à moda, à moral, à paixão" (ibidem). O belo deve ser, pelo menos em parte, moderno. O que é a modernidade? É o que há de "poético" no "histórico", de "eterno" no "transitório". A modernidade tem ligações com a "moda". Assim, nos exemplos que dá, Baudelaire fala também de moda feminina, do "estudo do militar, do *dandy* e do próprio animal, cão ou cavalo". Dá ao significado de moderno uma nuança que o liga aos comportamentos, costumes e decoração. "Cada época", diz, "tem o seu porte, o seu olhar, o seu gesto". Devemos interessar-nos pelo antigo, tal como pela arte pura, a lógica, o método em geral! Quanto ao resto, devemos manter a "memória do presente" e estudar cuidadosamente "tudo o que constitui a vida exterior de um século".

A modernidade está, pois, ligada à moda, ao dandismo, ao esnobismo: "A moda deve ser considerada", sublinha Baudelaire, "como um sintoma do gosto do ideal que emerge no cérebro humano acima de tudo o que a vida natural nele acumula de vulgar, de terrestre e de imundo". Compreende-se o êxito destas palavras junto dos *dandy* da cultura que foram os irmãos Goncourt, que escreveram no seu *Journal* (1889): "No fundo, o escultor Rodin deixa-se devorar demais pelas antigüidades das velhas literaturas e não tem o gosto natural de Carpaux pela modernidade".

Em nossos dias, Barthes (1954), um cantador da modernidade, que é, ao mesmo tempo, campeão da moda, escreve sobre Michelet: "Foi talvez o primeiro autor da modernidade que só pôde cantar uma palavra impossível". A modernidade torna-se então o atingir dos limites, a aventura da marginalidade, e já não a conformidade à norma, o refúgio na autoridade, ligação ao centro, que o culto do "antigo" nos sugere.

A modernidade encontrou seu teórico no filósofo Henri Lefebvre, que distingue "modernidade" e "modernismo":

> A modernidade difere do modernismo, tal como um conceito em via de formulação, na sociedade, difere dos fenômenos sociais, tal como uma reflexão difere dos fatos [...] A primeira tendência — certeza e arrogância — corresponde ao Modernismo; a segunda — interrogação e reflexão já crítica —, à Modernidade. As duas, inseparáveis, são dois aspectos do mundo moderno (1962, p. 10).

A modernidade, voltando-se para o inacabado, o esboçado, o irônico, tende a realizar, na segunda metade do século XX, o programa delineado pelo Romantismo. Assim se reencontra o conflito antigo/moderno assumindo, nesta longa duração, a sucessão da oposição conjuntural clássico/romântico, na cultura ocidental.

A modernidade é o resultado ideológico do modernismo. Mas ideologia do inacabado, da dúvida e da crítica — a modernidade é também impulso para a criação, ruptura declarada com todas as ideologias e teorias da imitação, cuja base é a referência ao antigo e a tendência ao academismo.

Raymond Aron vai ainda mais longe, ao afirmar que o ideal da modernidade é "a ambição prometéica, a ambição, retomando a fórmula cartesiana, de ser mestre e possuidor da cultura, graças à ciência e à técnica" (1969, p. 287). Mas isto nada mais significa além de ver o lado conquistador da modernidade e atribuir-lhe o que se deve reservar para o modernismo. De qualquer forma é um incitamento a que nos interroguemos sobre as ambigüidades da modernidade, como o faremos para concluir.

Os domínios do modernismo

As querelas entre antigos e modernos foram as mais antigas formas de confronto entre ambos. O debate travou-se essencialmente no campo literário e, em termos mais gerais, cultural. Até as lutas recentes da modernidade (do fim do século XIX ao XX), a literatura, a filosofia, a teologia, a arte (sem esquecer a música: no século XV, a *ars nova* e, no XVI, Jean-Jacques Rousseau, com a *Dissertation sur la musique moderne)* estiveram no centro desses debates e combates, mas acima de tudo, isso vale para a Antigüidade, Idade Média e Renascimento.

A partir do fim da Idade Média intervém no conflito — embora se mantenha sempre no campo dos antigos e modernos — uma visão mais global: a da religião. A *devotio moderna* não altera os fundamentos do cristianismo, a Reforma do século XVI não se assume como movimento "moderno" (ao contrário, com as suas referências ao Antigo Testamento, à Igreja primitiva etc.) e o movimento "modernista", no início do próprio século XX, teria tido um alcance limitado se a alta hierarquia da Igreja católica não lhe tivesse dado um significado que ultrapassava os seus objetivos. A entrada do domínio religioso na esfera do confronto antigo/moderno assinala a ampliação do debate.

Não é demais sublinhar que, do século XV ao XVII, o debate, tal como é sentido pelos contemporâneos, amplia-se a dois novos campos essenciais.

O primeiro é o da história. Sabe-se que o Renascimento cria o conceito de Idade Média, necessário apenas como forma de preencher o fosso entre os dois períodos positivos, plenos, significativos, da história: a história antiga e a história moderna. A verdadeira novidade, de que tudo o mais decorre, é a idéia de uma história "moderna".

O segundo é o da ciência. Ainda hoje, os progressos da ciência "moderna" atingem apenas a elite intelectual — só as invenções do fim do século XVIII e do XIX são compreendidas pelas massas. Mas Copérnico, Kepler, Galileu, Descartes e depois Newton convenceram uma parte do mundo culto que, se Homero, Platão e Virgílio continuam insuperados, Arquimedes e Ptolomeu foram destronados pelos estudiosos modernos. Os ingleses foram os primeiros a aperceberem-se disso. Fontenelle, no prefácio à *Histoire de l'Académie Royale des Sciences, depuis* 1666 *jusqu'en 1699*, põe na primeira linha dos progressos do espírito humano, de que é um dos arautos, "a renovação das matemáticas e da física". E esclarece: "Descartes e outros grandes homens trabalharam nelas com tanto êxito que tudo mudou de face, neste gênero de literatura". Para ele, o mais importante é que os progressos das ciências tiveram repercussão em todo o espírito humano.

> A autoridade deixou de ter mais peso que a razão [...] À medida que estas ciências progrediram, os métodos tornaram-se mais simples e mais fáceis. Finalmente, as matemáticas não só deram, desde há algum tempo, uma infinidade de verdades no seu domínio específico, como também produziram nos espíritos um rigor talvez ainda mais preciso que todas estas verdades.

A revolução do moderno data do século XX. A modernidade, analisada até então apenas no plano das "superestruturas", define-se, daqui em diante, em todos os planos considerados importantes pelos homens do século XX: a economia, a política, a vida cotidiana, a mentalidade.

O critério econômico torna-se primordial, como se viu, com a introdução da modernidade no Terceiro Mundo. E, no complexo da economia moderna, a pedra de toque da modernidade é a mecanização, ou melhor, a industrialização. Mas, do mesmo modo que Fontenelle via no progresso de algumas ciências um progresso do espírito humano, o critério econômico da modernidade passa a ser entendido como um progresso da mentalidade. E, ainda aqui, é a racionalização da produção que é retida como signo essencial de modernidade. Os grandes es-

píritos do século XIX já se tinham apercebido disso, como sublinha Raymond Aron: "Auguste Comte conduzia a exploração racional dos recursos naturais, tendo em vista o projeto prioritário da sociedade moderna, e Marx deu, do dinamismo permanente, constitutivo da economia capitalista, uma interpretação que ainda hoje continua válida" (1969, p. 269). Gino Germani, citando o mesmo assunto: "Em *economia*, o processo de secularização significa, antes de mais nada, a diferenciação das instituições especificamente econômicas [...] com a incorporação da racionalidade operatória como princípio fundamental de ação [...]" (1968, p. 354).

Esta concepção "intelectual" da modernidade econômica levou um grupo de especialistas de ciências sociais a colocar recentemente em questão o problema das relações entre moral protestante e desenvolvimento econômico, difundindo as teses de Max Weber e R. H. Tawney sobre os séculos XVI e XVII europeus, aos países não ocidentais contemporâneos (Eisenstadt, 1968). Estas teses, que considero erradas, têm o mérito de colocar o problema das relações entre religião e modernidade numa base mais ampla que a das querelas de exegetas ou de teólogos. Na mesma perspectiva, a modernidade pode ser investigada — hoje — através da demografia. Começando pela família, Gino Germani vê na secularização da família (divórcio, controle de natalidade etc.) um aspecto importante do processo de modernização e alia a família moderna à industrialização, a exemplo, segundo ele, do Japão. Henri Lefebvre refere, entre os traços distintivos da modernização, o aparecimento da "mulher moderna" (1962, pp. 152-58).

Com este primado do econômico e esta definição de modernidade pela abstração, dois novos conceitos entram em jogo na oposição antigo/moderno. Em primeiro lugar, com a economia, o "moderno" é posto em relação, não com o "progresso" em geral, mas com o "desenvolvimento" ou, em sentido mais restrito, segundo alguns economistas liberais, com o "crescimento". Por outro lado, "moderno" já não se opõe a "antigo", mas a "primitivo". É no domínio religioso que Van der Leeuw opõe à "mentalidade primitiva", incapaz de objetivar, a "mentalidade moderna", definida pela "faculdade de abstração" (1937).

Mas o século XX definiu também a modernidade por algumas atitudes políticas. "É banal constatar", diz Pierre Kende (1975, p. 16), "que as estruturas da vida moderna são, diretamente, o produto de duas séries de revoluções: a que interveio na esfera da *produção* (passagem do artesanato à indústria) e a que teve lugar na *política* (substituição da monarquia pela democracia)". E acrescenta: "Ora, o uso produtivo supõe o cálculo racional que é ainda um aspecto do pensamento laico e científico". Marx, no fim do artigo *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie* (1843), escrevia: "A abstração do *Estado enquanto tal* pertence apenas ao tempo moderno [...] A *abstração do Estado político* é um produto moderno [...] A Idade Média é o dualismo *real*, a Idade Moderna, o dualismo *abstrato*".

Raymond Aron põe fundamentalmente o problema da "ordem social da modernidade" (1969 p. 298), parte do fato econômico e, mais precisamente, da produtividade do trabalho e parece chegar, como se viu, à idéia de uma "ambição prometeica", baseada na ciência e na técnica como "fontes da modernidade"; define a "civilização moderna" por três valores cuja ressonância política é clara: "igualdade, personalidade, universalidade" (op. cit., p. 287).

Observou-se que, se a maior parte dos jovens estados africanos se dotou de instituições políticas de tipo ocidental (sufrágio universal e direitos iguais, separação dos poderes), nem sempre a sua modernização conseguiu vencer um "círculo vicioso": a transformação desses estados em países modernos pressupunha a unidade nacional, enquanto esta se apoiava em estruturas (etnias e chefes) ligadas à tradição e opostas à modernização.

Depois de Marx, o Estado moderno define-se mais ou menos pelo capitalismo. Conseqüentemente, não é de admirar que, para muitos, algumas vezes ingenuamente, o modelo de modernismo sejam os Estados Unidos, nomeadamente de modernismo político. Kennett Sterril baseou num inquérito, feito nos Estados Unidos da América, uma definição do *politically modern man*, cujo interesse principal consiste em assinalar a influência (ou o refletir) da política externa nos Estados Unidos... O americano é apresentado muitas vezes como o protótipo do homem moderno.

Para concluir, a modernidade definiu-se por seu caráter de massa: é uma cultura da vida cotidiana e uma cultura de massas. Baudelaire, apesar da sua definição elitista, orientou a modernidade para o que Henri Lefebvre, filósofo da modernidade e da vida cotidiana, chamou "a flor do cotidiano". Os movimentos artísticos da Arte Nova, na virada do século XIX para o XX, investiram a modernidade quer nos objetos quer nas obras, a modernidade conduz ao *design* e ao *gadget*. Pierre Kende vê uma das características da modernidade e da aceleração na "difusão maciça das idéias", na "comunicação de massas". Se MacLuhan se enganou ao predizer a desintegração da Galáxia Gutenberg, teve razão em sublinhar o papel do audiovisual na modernidade, tal como Leo Bogart em *The age of television* (1968).

Edgar Morin foi quem melhor descreveu e explicou a modernidade como "cultura de massas". Fá-la nascer nos Estados Unidos dos anos 50 do século XX e espalhar-se em seguida na sociedade ocidental. Define-a assim:

> [...] as massas populares urbanas e de uma parte dos campos acedem a novos *standards* de vida: entram progressivamente no universo do bem-estar, da distração, do consumo, que até então era exclusivo das classes burguesas. As transformações quantitativas (elevação do poder de compra, substituição progressiva do esforço do homem pelo trabalho da máquina, aumento do tempo de descanso) operam uma lenta metamorfose qualitativa: os problemas da vida individual, privada, os problemas da realização de uma vida pessoal, põem-se com insistência não só no plano das classes burguesas, mas da nova grande camada salarial em desenvolvimento (1975, pp. 119-21).

Morin entende que a principal novidade está no tratamento que a cultura de massas impõe à relação real–imaginário. Esta cultura, "grande construtora de mitos" (o amor, a felicidade, o bem-estar, o descanso etc...) não funciona só do real para o imaginário, mas também no sentido inverso: "Ela não é só *evasão*, é também e contraditoriamente: *integração*" (ibidem).

Finalmente, o século XX projetou a modernidade no passado, em épocas ou sociedades que não tinham consciência de modernidade,

ou tinham definido a sua modernidade de outro modo. Assim, um eminente historiador francês, Henri Hauser, em 1930, atribuiu ao século XVI (que tinha posto os antigos num pedestal e que só se tinha reconhecido como moderno em artes e letras e em relação à Idade Média) uma quíntupla modernidade: "uma revolução intelectual", uma "revolução religiosa", uma "revolução moral", uma "política nova" e uma "nova economia". E conclui:

> Seja qual for o lado por que o olhemos, o século XVI aparece-nos como uma prefiguração do nosso tempo. Concepção do mundo e da ciência, moral individual e social, sentimento das liberdades interiores da alma, política interna e internacional, aparecimento do capitalismo e formação do proletariado, poderíamos acrescentar o aparecimento de economia nacional; em todos estes domínios, o Renascimento trouxe novidades singularmente fecundas, mesmo quando eram perigosas [...] (1930, p. 105).

Mas será que se pode falar de modernidade onde os supostos modernos não têm consciência de sê-lo, ou não o dizem?

As condições históricas de uma tomada de consciência do modernismo

Não se irá tentar explicar as causas das transformações aceleradas das sociedades ao longo da história, nem explorar a difícil história das mutações das mentalidades coletivas, mas procurar esclarecer a tomada de consciência das rupturas com o passado e da vontade coletiva de as assumir, que se chama modernismo ou modernidade.

Serão postos em evidência quatro elementos que, muitas vezes, entram em jogo, separadamente ou em conjunto, nesta tomada de consciência.

O primeiro é a percepção daquilo que se passou a chamar, em certas épocas, a aceleração da história. Para que haja conflito entre modernos e antigos é preciso, contudo, que esta geração permita um conflito de gerações. É a querela dos nominalistas contra os aristotélicos, dos humanistas contra os escolásticos (lembremos aqui a astúcia da história que chama modernos aos partidários da Antigüidade), dos român-

ticos contra os clássicos, dos partidários da arte nova contra os defensores do academismo etc. A oposição antigo/moderno, que é um dos conflitos através dos quais as sociedades vivem as suas relações contraditórias com o passado, agudece-se sempre que se trata de lutar contra um passado recente, um presente sentido como passado, ou quando a querela dos antigos e modernos assume as proporções de um ajuste de contas entre pais e filhos.

O segundo elemento é a pressão que os progressos materiais exercem sobre as mentalidades, contribuindo para transformá-las. As mutações de mentalidade raramente são bruscas e situam-se, em primeiro lugar, no plano das próprias mentalidades. O que muda é a estrutura mental. A tomada de consciência da modernidade exprime-se, muitas vezes, pela afirmação da razão — ou da racionalidade — contra a autoridade ou a tradição. É a reivindicação dos pensadores modernos da Idade Média contra as "autoridades" dos homens das Luzes, de Fontenelle a Condorcet, dos católicos modernistas contra os tradicionalistas, no início do século XX. Mas a modernização também pode, para um Ruysbroeck ou um Girard Grote, um Baudelaire ou um Roland Barthes, privilegiar a mística ou a contemplação contra a intelectualidade, "o transitório, o fugidio, o contingente" contra "o eterno e o imutável" (Baudelaire). Henri Lefebvre acrescenta o "aleatório" como característica da modernidade moderna. A "revolução" tecnológica dos séculos XII e XIII, a ciência do século XVII, as invenções e a Revolução Industrial do século XIX, a revolução atômica da segunda metade do século XX são, porém, estimulantes da tomada de consciência da modernidade, cuja ação deveríamos estudar de perto.

Em certos casos, um choque exterior ajuda a tomada de consciência. A filosofia grega e as obras dos pensadores árabes alimentaram a tomada de consciência modernista dos escolásticos medievais; se não a desencadearam, as técnicas e o pensamento ocidental criaram o conflito antigo/moderno nas sociedades não-européias; a arte japonesa e a arte africana desempenharam o seu papel na tomada de consciência da arte nova ocidental, em cerca de 1900.

Finalmente, a afirmação de modernidade, mesmo que ultrapasse o domínio da cultura, refere-se, antes de mais nada, a um meio restrito, de intelectuais e tecnocratas. Fenômeno da tomada de consciência

de um progresso, por vezes contemporânea da democratização da vida social e política, a modernidade mantém-se no plano da elaboração, de uma elite, de grupos, de capelas. Mesmo quando a modernidade tende, como atualmente, a se integrar na cultura de massas, como esclarece Edgar Morin, os que elaboram esta cultura, na televisão, no cartaz, no desenho, nas histórias em quadrinhos etc., formam meios restritos de intelectuais. Esta é uma das ambigüidades da modernidade.

Ambigüidade da modernidade

O moderno tende, acima de tudo, a se negar e destruir.

Da Idade Média ao século XVIII, um dos argumentos do moderno era o de que os antigos tinham sido modernos no seu tempo. Fontenelle lembrava que os latinos tinham sido modernos em relação aos gregos. Definindo o moderno como um presente, chega-se a fazer dele um futuro passado. Já não se valoriza um conteúdo, mas um continente efêmero.

Por isso, o moderno não está de modo algum associado à moda —"Moda e moderno ligam-se ao tempo e ao instante, misteriosamente ligados ao eterno, imagens móveis da imóvel eternidade" diz Henri Lefebvre, comentando Baudelaire (1962, p. 172) —, que, no entanto, dificilmente pode fugir ao esnobismo.

Tende a valorizar o novo pelo novo, esvaziar o conteúdo da obra, do objeto e da idéia. "Uma vez que o único interesse pela arte moderna, escreve Rosenberg (1959, p. 37)", "é o de que uma obra seja nova, pois que a sua novidade não é determinada por uma análise, mas pelo poder social e a pedagogia, o pintor de vanguarda exerce a sua atividade num meio totalmente indiferente ao conteúdo da sua obra".

Levando as coisas ao extremo limite, moderno pode significar qualquer coisa e, nomeadamente, antigo. "Todos sabem", escreve ainda Rosenberg, "que o rótulo 'arte moderna' já não tem relação nenhuma com as palavras que o formam. Para pertencer à arte moderna, uma obra não precisa ser moderna, nem ser de arte, nem mesmo ser uma obra. Uma máscara do sul do Pacífico, com 3 mil anos de idade, responde à

definição de moderno, e um bocado de madeira encontrado numa praia transforma-se em arte" (op. cit., p. 35).

O moderno adquiriu um ritmo de aceleração desenfreado. Deve ser cada vez mais moderno: daí um vertiginoso turbilhão de modernidade.

Outro paradoxo ou ambigüidade: o "moderno", à beira do abismo do presente, volta-se para o passado. Se, por um lado, recusa o antigo, tende a refugiar-se na história. Modernidade e moda retrô caminham lado a lado. Este período, que se diz e quer totalmente novo, deixa-se obcecar pelo passado: memória, história.

Jeanne Favret mostrou bem, a propósito da política local da Argélia rural, como se pode cair no tradicionalismo "por excesso de modernidade". Nos cabilas, especificamente, a penetração da Revolução Industrial destruiu as estruturas tradicionais, mas, cem anos depois, o tradicionalismo reaparece não para preencher uma das suas antigas funções, que já não encontra modo de se exercer, mas como uma nova função requerida à modernização.

As ambigüidades da modernidade jogam principalmente em relação à revolução. Como Henri Lefebvre disse, a modernidade é a "sombra da revolução, o seu dispersar e, por vezes, a sua caricatura". Esta ruptura dos indivíduos e das sociedades com o passado, esta leitura não-revolucionária, mas irreverente, da história, talvez por estar impregnada de vida cultural e cotidiana, constitui também e paradoxalmente um instrumento de adiamento, de mudança e de integração.

Referências bibliográficas

ARON, R. *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité.* Paris: Calmann-Lévy, 1969.

BARTHES, R. *Michelet par lui-même.* Paris: Seuil, 1954.

BAUDELAIRE, C. "Le peintre de la vie moderne", *Le Figaro*, 26, 29 nov., 3 dez., 1863 (trad. port.: Lisboa, Inquérito, 1941).

BENVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes,* II. *Pouvoir, droit, religion.* Paris: Minuit, 1969.

BERQUE, J. *Langages arabes du présent.* Paris: Gallimard, 1974.

BERVEILLER, M. "Modernisme", *Encyclopaedia Universalis*, vol. XI. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1971, pp. 138-39.

BOGART, L. *The Age of Television.* Nova Iorque: Ungar, 1968.

CURTIUS, E. R. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter.* Berlim: Francke, 1948.

DELEVOY, R. L. *Dimmensions du XXe siècle, 1900-1945.* Genebra: Skira, 1965.

DUMONT, L. *La civilisation indienne et nous.* Paris: Colin, 1964 (nova ed. 1975).

EISENSTADT, S. N. (org.). *The protestant ethic and modernization: a comparative view.* Nova Iorque: Basic Books, 1968.

GERMANI, G. "Secularization, modernization and economic development", in S. N. Eisenstadt (org.), *The protestant ethic and modernization: a comparative view.* Nova Iorque: Basic Books, 1968.

GRÜNEBAUM, G. von. *Modern Islam. The search for cultural identity.* Berkeley: University of California Press, 1962.

GUERRAND, R. H. *L'Art nouveau en Europe.* Paris: Plon, 1965.

HAUSER, H. *La modernité du XVIe siècle.* Paris: Alcan, 1930.

KENDE, P. *L'avènement de la société moderne.* Paris, 1975.

KLIBANSKI, R. "Standing on the shoulders of giants", *Isis*, XXVI, I, 1936, pp. 147-49.

LEFEBVRE, H. *Introduction à la modernité.* Paris: Minuit, 1962.

MARX, K. (1843) "Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung", in *Deutsch-Französische Jahrbücher.* Paris, 1844.

MORIN, E. *L'esprit du temps. Une mythologie moderne.* Paris, 1975.

POULAT, E. "Modernisme", *Encyclopaedia Universalis*, vol. XI. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1971, pp. 135-37.

ROSENBERG, H. *The tradition of the new.* Nova Iorque: Horizon Press, 1959.

VAN DER LEEUW, G. *De primitieve mensch en de religie.* Groningen, 1937.

PASSADO/PRESENTE*

A distinção entre passado e presente é um elemento essencial da concepção do tempo. É, pois, uma operação fundamental da consciência e da ciência históricas. Como o presente não se pode limitar a um instante, a um ponto, a definição da estrutura do presente, seja ou não consciente, é um problema primordial da operação histórica. A definição do período contemporâneo nos programas escolares de história é

* A distinção entre os dois termos é essencial, quer como cognição do tempo (cf. *tempo/temporalidade*), quer como operação (cf. *operações*) da *ciência* e da consciência histórica (cf. *consciência/autoconsciência, história*). Momentos distintivos privilegiados entre os dois termos são a *revolução*, a *guerra*, a mudança de regime político (cf. *política*), fomes, epidemias etc. Em psicologia (cf. *soma/psyche*), principalmente a infantil (cf. *infância*), ou da evolução etária (*evolução*), passado, presente e futuro são adquiridos como conceitos (cf. *conceito*), ao mesmo tempo em que a percepção do tempo em conexão com os modos de determinação da *memória*. Em lingüística, as distinções passado/presente/futuro não só não se determinam naturalmente (cf. *natureza/cultura*) como também se determinam de modo diferente conforme a *língua*, na linguagem (cf. *linguagem*) e as condições sociais de quem fala (cf. *língua/fala*) etc. No pensamento selvagem (cf. *civilização, anthropos, homem, caça/coleta*), as próprias distinções são menos marcadas e a profundidade ou espessura do passado (cf. *espaço–tempo*), mais simplificadas. Na consciência histórica, as conexões passado/presente/futuro apresentam-se de vários modos: por exemplo, o passado pode apresentar-se como *modelo* (cf. *clássico*) do presente ou como idade mítica (cf. *idades míticas*); o presente em relação ao passado (ou o passado menos remoto em relação a um mais remoto), como *decadência* ou progresso; o futuro aparece em relação ao presente ou ao passado também como decadência, progresso ou palingênese (cf. *escatologia*); e, ainda, o presente em relação ao passado, tal como o passado menos remoto em relação a um passado mais remoto, como a Antigüidade em relação à Modernidade (cf. *antigo/*

um bom teste para esta definição do presente histórico. Ela é reveladora, para os franceses, do lugar desempenhado pela Revolução Francesa na consciência nacional, pois na França a história contemporânea começa oficialmente em 1789. Pressentem-se todas as operações, conscientes ou inconscientes, que esta definição do corte passado/presente supõe, ao nível coletivo. Encontramos cortes ideológicos deste tipo na maior parte dos povos e das nações. A Itália, por exemplo, conheceu dois pontos de partida do presente que constituem um elemento importante da consciência histórica dos italianos de hoje: o Renascimento e a queda do fascismo (Romano, 1977). Mas esta definição do presente, que é, de fato, um programa, um projeto ideológico, defronta-se muitas vezes com o peso de um passado muito mais complexo. Gramsci escreveu sobre as origens do Renascimento: "Na Itália, a tradição da universalidade romana e medieval põe entraves ao desenvolvimento das forças nacionais (burguesas), para além do domínio puramente econômico-municipal, isto é, as 'forças' nacionais só se tornam uma 'força' nacional depois da Revolução Francesa e da nova posição que o papado ocupa na Europa" (1930-1932, pp. 589-90; cf. Galasso, 1967). A Revolução Francesa (tal como a conversão de Constantino, a Hégira ou a Revolução Russa de 1917) torna-se, primeiro, uma fronteira entre passado e presente e, em seguida, entre um antes e um depois. A observação de Gramsci permite avaliar em que medida a relação com o passado, a que Hegel chamava o "fardo da história", é mais pesada para alguns povos que para outros (Le Goff, 1974). Mas a ausência de um passado conhecido e reconhecido, a míngua de um passado, pode também ser fonte de grandes problemas de mentalidade ou identidade coletivas: é o caso das jovens nações, principalmente das africanas (Assorodobraj, 1967). Os Estados Unidos constituem um caso complexo, no qual se combinam a frustração de um passado remoto, as diferentes contribuições, por vezes opostas, dos vários tipos de população pré-americana (principalmente européia), os diversos componentes étnicos da população norte-americana, em que a exaltação dos acontecimentos relativamente recentes da história americana (Guerra da Independência, Guerra da Secessão etc.) são hipostasiados num passado mitificado e, conseqüentemente, estão sempre ativamente presentes enquanto mitos (Nora, 1966).

moderno); o passado menos remoto, o presente e o futuro, em relação ao passado como retorno, renascimento, recorrência (cf. *recursividade, ciclo*). Finalmente, relações entre passado/presente ou presente/futuro aparentemente progressistas têm uma substância reacionária e vice-versa (cf. *progresso/reação*).

Os hábitos de periodização histórica levam, assim, a privilegiar as revoluções, as guerras, as mudanças de regime político, isto é, a história dos acontecimentos. Encontramos este problema a propósito das novas relações entre passado e presente, que a chamada "nova" história procura hoje estabelecer. Por outro lado, a definição oficial, universitária e escolástica da história contemporânea, em alguns países, como a França, obriga-nos atualmente a falar de uma "história do presente" para falar do passado mais recente, o presente histórico (Nora, 1978).

A distinção passado/presente que aqui nos ocupa é a que existe na consciência coletiva, em especial na consciência social histórica. Mas torna-se necessário, antes de mais nada, chamar a atenção para a pertinência desta posição e evocar o par passado/presente sob outras perspectivas, que ultrapassam as da memória coletiva e da história.

De fato, a realidade da percepção e divisão do tempo em função de um antes e um depois não se limita, em nível individual ou coletivo, à oposição presente/passado: devemos acrescentar-lhe uma terceira dimensão, o futuro. Santo Agostinho exprimiu, com profundidade, o sistema das três visões temporais ao dizer que só vivemos no presente, mas que este presente tem várias dimensões, "o presente das coisas passadas, o presente das coisas presentes, o presente das coisas futuras" (*Confessions,* XI, 20-26).

Importa também, antes de considerar a oposição passado/presente no quadro da memória coletiva, ter em mente o que ela significa em outros domínios: o da psicologia e, principalmente, o da psicologia infantil e da lingüística.

A oposição passado/presente em psicologia

Seria errado transpor os dados da psicologia individual para o campo da psicologia coletiva e, mais ainda, comparar a aquisição do

domínio do tempo pela criança com a evolução dos conceitos de tempo através da história. A evocação destes domínios pode, no entanto, fornecer algumas indicações gerais, que esclarecem, metaforicamente, alguns aspectos da oposição passado/presente em nível histórico e coletivo.

Para a criança, "compreender o tempo é libertar-se do presente [...] não só antecipar o futuro, em função de regularidades inconscientemente estabelecidas no passado, mas desenvolver uma sucessão de *estádios*, nenhum dos quais é semelhante aos outros, cuja conexão só se poderia estabelecer por movimentos cada vez mais próximos, sem fixação nem repouso" (Piaget, 1946).

Compreender o tempo "é essencialmente dar provas de reversibilidade". Nas sociedades, a distinção do presente e do passado (e do futuro) implica essa escalada na memória e essa libertação do presente que pressupõem a educação e, para, além disso, a instituição de uma memória coletiva, a par da memória individual. Com efeito, a grande diferença é que a criança — não obstante as pressões do ambiente exterior — forma em grande parte a sua memória pessoal, enquanto a memória social histórica recebe os seus dados da tradição e do ensino, aproximando-se, porém, do passado coletivo (cf. o artigo "Memória", neste volume) enquanto construção organizada:

> Através do jogo desta organização, o nosso horizonte temporal consegue desenvolver-se muito além das dimensões da nossa própria vida. Tratamos os acontecimentos que a história do nosso grupo social nos fornece tal como tínhamos tratado a nossa própria história. Ambas se confundem: a história da nossa infância e a das nossas primeiras recordações, mas também a das recordações dos nossos pais, e é a partir de umas e outras que se desenvolve esta parte das nossas perspectivas temporais (Fraisse, 1967, p. 170).

Finalmente — o que não é automaticamente transponível ao domínio da memória coletiva, mas mostra bem que a divisão do tempo pelo homem é um sistema de três direções e não apenas duas —, a criança progride simultaneamente no processo de localização no passado e no futuro (Malrieu, 1953).

A patologia das atitudes individuais em face do tempo mostra que o comportamento "normal" é um equilíbrio entre a consciência

do passado, do presente e do futuro, com algum predomínio da polarização para o futuro, temido ou desejado.

A polarização no presente, típica da criança muito pequena, que "reconstitui o próprio passado em função do presente" (Piaget, apud Bringuier, 1977, p. 178), do débil mental, do maníaco, do ex-deportado cuja personalidade foi perturbada, encontra-se em geral nos velhos e nos indivíduos que sofrem da mania de perseguição e temem o futuro. O exemplo mais clássico é o de Rousseau, ao recordar, nas *Confessions*, que a sua imaginação exaltada, que só lhe fazia prever cruéis futuros, o levava a refugiar-se no presente: "O meu coração, inteiramente mergulhado no presente, não preenche toda a sua capacidade, todo o seu espaço" (1765-1776).

A oposição entre orientação para o presente e orientação para o passado serve de base a uma das grandes clivagens da caracteriologia de Heymans e Le Senne, que consideram a primariedade, no primeiro caso, e, no segundo caso, a secundariedade, estruturas do caráter humano (Fraisse, 1967, p. 199).

Em outros doentes, a angústia em face do tempo assume a forma de uma fuga para o futuro, ou de um refúgio no passado. O caso de Marcel Proust é exemplar na literatura.

Passado/presente à luz da lingüística

O estudo das línguas oferece-nos outro testemunho cujo valor reside, por um lado, no fato de a distinção passado/presente (futuro), que tem um caráter natural, nelas desempenhar um papel importante, sobretudo nos verbos e, por outro lado, no fato de a língua ser um fenômeno duplamente originado na história coletiva: ela evolui — até mesmo na própria expressão das relações de tempo através das épocas — e está estritamente ligada à tomada de consciência da identidade nacional no passado. Segundo Michelet, a história da França "começa com a língua francesa".

Primeira constatação: a distinção passado/presente (futuro), embora pareça natural, não é, de fato, universal em lingüística. Ferdinand de Saussure já o notara:

> A distinção dos tempos, que nos é familiar, é estranha a certas línguas; o hebreu nem sequer conhece o que existe entre passado, presente e futuro. O protogermânico não tem forma própria para o futuro [...] As línguas eslavas distinguem regularmente dois aspectos do verbo: o perfeito, que representa a ação na sua totalidade, como um ponto fora de todo o devir, e o imperfeito, que a mostra enquanto se faz e na linha do tempo (1906, II, p. 162).

A lingüística moderna retoma a constatação: "Parte-se do falso princípio de que a tríplice oposição dos tempos é um traço universal da linguagem" (Lyons, 1968).

Alguns lingüistas insistem na construção do tempo na expressão verbal, que vai muito além dos aspectos verbais e diz respeito ao vocabulário, à frase e ao estilo. Fala-se por vezes de cronogênese (Guillaume, 1929). Reencontra-se a idéia fundamental do passado e do presente como construção, organização lógica, e não como dado bruto.

Joseph Vendryès insistiu muito nas insuficiências da categoria gramatical do tempo e nas inconseqüências que o uso dos tempos manifesta em todas as línguas. Faz notar que, por exemplo,

> é tendência geral da linguagem empregar o presente com a função de futuro ("vou lá" = "irei lá"). O passado pode também ser expresso pelo presente. Nas narrações, usa-se com freqüência o que se designa por presente histórico (e também o futuro histórico: "Em 410 os bárbaros chegarão a Roma") [...] Inversamente, o passado pode servir para exprimir o presente (é o caso do aoristo no grego antigo: aoristo gnômico) [...] Em francês, o condicional passado pode ser usado com sentido de futuro: "Se me tivesse sido confiado este trabalho, depressa o teria acabado" (Vendryès, 1921, ed. 1968, pp. 118-21).

A distinção passado/presente (futuro) é maleável e está sujeita a múltiplas manipulações.

O tempo da narração constitui um local de observação particularmente interessante. Harald Weinrich (1971) sublinhou a importância de se *pôr em relevo* este ou aquele tempo, na narração. Utilizando um estudo de De Felice (1957) sobre textos da Idade Média, chamou a atenção para *l'attacco di racconto*, distinguindo, por exemplo, um início em *Foi* (Houve) de um início em *Era* (Havia). O passado não é só passado, é também, no seu funcionamento textual, anterior a toda a

exegese, portador de valores religiosos, morais, civis etc... É o passado fabuloso do conto "Era uma vez...", ou de "Naquele tempo...", ou o passado sacralizado dos Evangelhos: "In illo tempore...".

André Miquel, ao estudar, à luz das idéias de Weinrich, a expressão do tempo num conto de *As mil e uma noites*, verifica que aí é posto em destaque um tempo do árabe, o *mudi*, que exprime o passado, o perfeito, o acabado, em relação a um tempo subordinado, o *mudari*, tempo da concomitância do hábito, que exprime o presente ou o imperfeito.

Pois que o passado é uma autoridade, Miquel (1977) pode servir-se desta análise para mostrar que este conto tem como função contar aos árabes desapossados uma história de árabes triunfantes e apresentar-lhes um passado concebido como fonte, fundamento, garantia de eternidade.

A gramática histórica pode também evidenciar a evolução do emprego dos tempos do verbo e das expressões lingüísticas temporais, como elementos reveladores da evolução das atitudes coletivas perante o passado, enquanto fator social ou histórico. Brunot (1905) tinha assinalado que, por exemplo, no francês antigo (séculos IX-XIII), havia uma grande confusão entre os tempos; de uma certa indistinção entre passado, presente e futuro, dos séculos XI a XIII, assiste-se ao progredir do imperfeito, e que, em contrapartida, no francês médio (séculos XIV-XV) existia uma determinação mais nítida da função exata dos tempos. Também Paul Imbs (1956) sublinha que a linguagem, ao longo da Idade Média, pelo menos na França, torna-se cada vez mais clara, cada vez mais diferenciada relativamente à expressão da coincidência, da simultaneidade, da posterioridade, da anterioridade etc. Refere também diferentes maneiras de conhecer e exprimir a relação passado/presente, variável com as classes sociais; o tempo dos filósofos, teólogos e poetas oscila entre o fascínio do passado e o impulso para a salvação futura — tempo de decadência e de esperança; o tempo do cavaleiro é um tempo de velocidade, mas que facilmente se torna circular, confundindo os tempos; o do camponês é um tempo de regularidade e de paciência, de um passado em que se procura manter o presente; o tempo dos burgueses, como é natural, é aquele que, além de distinguir passado/presente (futuro), orienta-se deliberadamente para o futuro.

Émile Benveniste (1965) estabelece uma importante distinção entre:

a) tempo *físico*, "contínuo, uniforme, infinito, linear, divisível à vontade";
b) tempo *cronológico* ou "tempo de acontecimentos" que, socializado, é o tempo do calendário;
c) tempo *lingüístico*, que "tem o próprio centro no presente da instância da palavra", o tempo do locutor:

> O único tempo inerente à língua e o presente axial do discurso e [...] tal presente é implícito. Isto determina outras duas referências temporais, que estão necessariamente explicitadas num significante e fazem aparecer o presente à sua volta como uma linha de separação entre o que já não é presente e o que irá sê-lo. Estas duas referências não são próprias do tempo, mas de pontos de vista sobre ele, sendo projetadas para trás ou para frente a partir do momento presente.

Ora, o tempo histórico, porque não se exprime a maior parte das vezes em termos narrativos, ao nível do historiador ou ao da memória coletiva, comporta uma referência constante ao presente, uma focalização implícita no presente. Isto é, acima de tudo, válido para a história tradicional, que durante muito tempo foi, preferencialmente, uma história-conto, uma narração. Daí a ambigüidade dos discursos históricos que parecem privilegiar o passado, como o programa de Michelet: a história como "ressurreição integral do passado".

Passado/presente no pensamento selvagem

A distinção passado/presente nas sociedades "frias", para retomar a linguagem de Claude Lévi-Strauss, é mais fraca que nas sociedades "quentes" e, ao mesmo tempo, de natureza diferente.

Mais fraca porque a referência essencial ao passado é a de um tempo mítico, criação, Idade do Ouro (cf. o artigo "Idades míticas", neste volume), e o tempo que se supõe ter decorrido entre tal criação e o presente é, em geral, muito "simplificado".

Diferente porque é "próprio do pensamento selvagem ser atemporal; ele quer apreender o mundo como totalidade simultaneamente sincrônica e diacrônica" (Lévi-Strauss, 1962, p. 348).

O pensamento selvagem, no que se refere a mitos e rituais, estabelece uma relação peculiar entre passado e presente:

> A história mítica tem o paradoxo de ser ao mesmo tempo disjuntiva e conjuntiva, em relação ao presente [...] Graças ao ritual, o passado "disjunto" do mito articula-se, por um lado, com a periodicidade biológica e sazonal, e, por outro, com o passado "conjunto" que, ao longo das gerações, une os mortos e os vivos (op. cit., p. 313).

A propósito de algumas tribos australianas, distinguem-se os ritos histórico-comemorativos, que "recriam a atmosfera sagrada e benéfica dos tempos míticos — 'época do sono', dizem os australianos —, que refletem, como num espelho, os protagonistas e os seus altos feitos e que transferem o passado para o presente", e os ritos de luto, que correspondem "a um procedimento inverso: em lugar de confiarem a homens vivos o encargo de personificar longínquos antepassados, estes ritos asseguram a reconversão em antepassados de homens que acabaram de morrer" e, por conseqüência, transferem o "presente para o passado" (op. cit., p. 314). Nos samos do Alto Volta, os ritos da morte, que se procuram atrasar mediante sacrifícios, revelam "uma certa concepção de um tempo imanente, não sujeito às regras da subdivisão cronológica" (Héritier, 1977, p. 59), ou melhor, "de temporalidades relativas" (op. cit., p. 78).

Nos nueres, como em muitos "primitivos", o tempo é medido por classes de idade; um primeiro tipo de passado refere-se aos pequenos grupos e dilui-se rapidamente "em remotos tempos misteriosos, num outrora longínquo" (Evans-Pritchard, 1940); um segundo tipo de passado constitui o "tempo histórico", "seqüência de acontecimentos significantes para uma tribo" (inundações, epidemias, fomes, guerras) (ibidem), muito anterior ao tempo histórico dos pequenos grupos, mas que se limita, sem dúvida, a uma cinqüentena de anos; vem depois um "plano das tradições, em que alguns elementos da realidade histórica se incorporam num complexo mitológico", e além "estende-se o horizonte do mito puro", em que se confundem

> o mundo, os povos, as civilizações que existiram todas ao mesmo tempo no mesmo passado imemoriável. Para os nueres, a dimensão

> do tempo é pouco profunda. A história válida termina um século atrás, e as tradições conduzem-nos, na melhor das hipóteses, até dez ou 12 gerações na estrutura da linhagem [...] Poderemos avaliar a falta de profundidade do tempo nuer se soubermos que a árvore, de quem a humanidade recebeu o ser, estava ainda viva, há alguns anos, a oeste do país Nuer! (op. cit., pp. 159-60).

Nos azandes, "presente e futuro sobrepõem-se de tal modo que o presente participa, por assim dizer, do futuro" (Evans-Pritchard, 1937). Os seus oráculos, muito praticados, contêm já o futuro. Mas, no seio do pensamento selvagem, profundamente sincrônico, está oculto o sentido de um passado histórico. Lévi-Strauss julga poder identificá-lo nos arandas da Austrália Central, através dos *churinga*, "objetos em pedra ou madeira, de forma aproximadamente oval, com extremidades pontiagudas ou arredondadas, freqüentemente semeadas de signos simbólicos [...]" (Lévi-Strauss, 1962), nos quais vê notáveis analogias com os nossos documentos de arquivo.

> Os *churinga* são os testemunhos palpáveis do período mítico [...] Se perdêssemos os arquivos, o nosso passado não seria, por isso, abolido: seria privado daquilo a que podemos chamar o seu sabor diacrônico. Continuaria ainda a existir como passado, mas preservado apenas nas reproduções, em livros, instituições, mesmo numa ou outra situação, todos contemporâneos ou recentes. Por conseguinte, também ele seria reduzido à sincronia (ibidem).

Em certos povos da Costa do Marfim, a consciência de um passado histórico já se encontra desenvolvida lado a lado com uma multiplicidade de tempos diversos. Os guérés têm, assim, cinco categorias temporais:

1) o tempo mítico, tempo do antepassado mítico; entre ele e o primeiro avô real existe um abismo;
2) o tempo histórico, espécie de *canção de gesta* do clã;
3) o tempo genealógico, que pode abranger mais de dez gerações;
4) o tempo vivido, que se subdivide em tempo antigo, um tempo muito duro, de guerras tribais, fome, insânia; tempo da colonização, libertador e ao mesmo tempo escravizante; tempo da independência, paradoxalmente sentido como tempo de opressão, em conseqüência da modernização;
5) o tempo projetado, tempo da imaginação do futuro.

Reflexões de caráter geral sobre passado/presente na consciência histórica

Eric Hobsbawm (1972) levantou o problema da "função social do passado", entendendo por passado o período anterior aos acontecimentos de que um indivíduo se lembra diretamente.

A maior parte das sociedades considera o passado modelo do presente. Nesta devoção pelo passado há, no entanto, fendas através das quais se insinuam a inovação e a mudança.

Que parte da inovação as sociedades admitem na sua ligação com o passado? Só algumas seitas conseguem isolar-se e resistir totalmente à mudança. As sociedades ditas tradicionais, especialmente as camponesas, não são tão estáticas como se julga. Se a ligação com o passado pode admitir novidades e transformações, na maior parte dos casos o sentido da evolução é percebido como decadência ou declínio. A inovação aparece em uma sociedade sob a forma de um regresso ao passado: é a idéia-força das "renascenças".

Muitos movimentos revolucionários tiveram como palavra de ordem e objetivo o regresso ao passado; por exemplo, a tentativa de Zapata de restaurar, no México, a sociedade camponesa de Morelos, no estado em que se encontrava quarenta anos antes, riscando a época de Porfírio Díaz e regressando ao *status quo* anterior. Não podemos deixar de referir as restaurações simbólicas, como a reconstrução da velha cidade de Varsóvia, tal como se encontrava antes das destruições da Segunda Guerra Mundial. A reivindicação de um regresso ao passado deriva novas iniciativas: o nome "Gana" transfere a história de uma parte da África para outra, geograficamente afastada e historicamente diferente. O movimento sionista não deu origem à restauração da antiga Palestina judaica, mas a um Estado completamente novo: Israel. Os movimentos nacionalistas, até o nazismo e o fascismo, que tendem a instaurar uma

ordem completamente nova, apresentam-se como arcaizantes e tradicionalistas. O passado só é rejeitado quando a inovação é considerada inevitável e socialmente desejável. Quando e como as palavras "novo" e "revolucionário" se tornaram sinônimas de "melhor" e "mais desejável"? Dois problemas específicos são os que se referem ao passado, como genealogia e cronologia. Os indivíduos que compõem uma sociedade sentem quase sempre a necessidade de ter antepassados; é esta uma das funções dos grandes homens. Os costumes e o gosto artístico do passado são muitas vezes adotados pelos revolucionários. A cronologia mantém-se essencial para o sentido moderno, histórico, do passado, pois que a história é uma mudança orientada. Coexistem cronologias históricas e não-históricas, e temos de admitir a persistência de formas diferentes de sentido do passado. Nadamos no passado como peixes na água e não podemos escapar-lhe (Hobsbawm, 1972). François Châtelet, por seu lado, ao estudar o nascimento da história na Grécia antiga, definiu previamente os traços característicos do "espírito histórico". Começa por apresentar o passado e o presente como categorias idênticas e simultaneamente diferenciadas:

a) O espírito histórico acredita na *realidade* do passado e considera que o passado, tal como é e até certo ponto, no seu conteúdo, não é, por natureza, diferente do presente. Ao reconhecer o passado como já *tendo existido,* considera que o que aconteceu outrora existiu, teve um lugar e uma data, exatamente da mesma maneira que o que existe, que este acontecimento que hoje tenho diante dos olhos [...] Isto significa que não é permitido, de forma alguma, tratar o acontecido como fictício ou irreal, que a não-atualidade do que teve lugar (ou terá) não pode ser identificada com a sua não-realidade! (1962, I, p. 11);

b) O passado e o presente são não só diferenciados, como por vezes se opõem:

Se o passado e o presente pertencem à esfera do *mesmo,* estão também na esfera da alteridade. Se é um fato que o acontecimento passado está acabado e que esta dimensão o constitui fundamentalmente, também é verdade que "a sua qualidade de passado" o diferencia de qualquer outro acontecimento que se lhe pudesse assemelhar. A idéia de que há repetições (*res gestae*) na história... que "não há nada de novo sob o sol", ou mesmo de que há lições do passado, só tem sentido para uma mentalidade não-histórica (op. cit., I, p. 12).

c) Finalmente, a história, ciência do passado, deve recorrer a métodos científicos de estudo do passado.

É indispensável que o passado, considerado real e decisivo, seja estudado seriamente: na medida em que os tempos passados são considerados dignos de atenção e lhes é atribuída uma estrutura, em que lhes são dados traços atuais, todo o discurso significativo do passado deve poder estabelecer claramente por que razão — em função de quais documentos e testemunhos — ele dá, de uma dada sucessão de acontecimentos, uma versão e não outra. Convém principalmente que a datação e localização do acontecimento seja muito cuidada, tanto mais que o passado só adquire caráter histórico na medida em que recebe semelhantes determinações (op. cit., pp. 21-22).

"A preocupação de precisão, no estudo do que outrora aconteceu, só no princípio do século passado aparece claramente", com "o impulso decisivo dado por L. von Ranke", professor da Universidade de Berlim entre 1825 e 1871 (op. cit., p. 22).

Evolução da relação passado/presente no pensamento europeu da Antigüidade grega ao século XIX

Podemos esquematizar as atitudes coletivas perante o passado, o presente (e o futuro) ao dizermos que, na Antigüidade pagã, predominava a valorização do passado, paralelamente à idéia de um presente decadente; que, na Idade Média, o presente está encerrado entre o peso do passado e a esperança de um futuro escatológico; que, no Renascimento, o investimento é feito no presente e que, do século XVII ao século XIX, a ideologia do progresso volta para o futuro a valorização do tempo. (Apenas se encontrará aqui uma evocação esquemática das atitudes perante o passado e o presente. Ver os artigos "Antigo/Moderno", "Escatologia", "Idades míticas", "Memória", "Progresso/Reação", "Decadência", "História", neste volume).

O sentimento do tempo, na cultura grega, volta-se para o mito da Idade do Ouro e para as recordações da época heróica. O próprio Tucídides

não vê, no presente, mais que um futuro passado (Romilly, 1947; 1956) e abstrai-se totalmente do futuro, mesmo quando o conhece, para mergulhar no passado (Finley, 1967). A historiografia romana está dominada pela idéia de moralidade dos antigos, e o historiador romano é sempre, de certo modo, um *laudator temporis acti*, para usar a expressão de Horácio. Tito Lívio, por exemplo, que escreveu no contexto da obra de restauração de Augusto, exalta o passado mais remoto e indica, no proêmio da sua obra, os motivos da decadência do passado, no presente: "Quereria que cada um de vós me seguisse com o espírito, para verdes como, diminuindo pouco a pouco a disciplina moral, os costumes de outros tempos começam por se relaxar, vão descendo cada vez mais baixo, e, finalmente, desde que se chegou a estes tempos, estão prestes a cair no precipício" (I, 9).

Pierre Gibert, ao estudar na Bíblia as origens da história, pôs em evidência uma das condições necessárias para que a memória coletiva se torne história, o sentido da continuidade, e julga poder identificá-lo com a instituição da monarquia (Saul, Davi, Salomão): "É à instituição monárquica que Israel deve o sentido da continuidade, em relação ao conhecimento do seu passado; mesmo tendo ela possuído, de certo modo, através do conjunto das suas lendas, o sentido desse passado, mesmo tendo tido uma certa preocupação de exatidão, só com a monarquia aparece o sentido de uma continuidade sem rupturas" (1979, p. 391). Mas, com a Bíblia, a história hebraica está, por um lado, fascinada pelas suas origens (criação, a aliança de Javé com o seu povo) e, por outro, voltada para um futuro igualmente sagrado: a vinda do Messias e da Jerusalém celeste que, com Isaías, se abre a todas as nações.

O cristianismo, por entre as origens obscuras do pecado original e da queda, e o "fim do mundo", a *parousia,* cuja espera não deve perturbar os cristãos, vai esforçar-se por centrar a atenção no presente. De são Paulo a santo Agostinho, até os grandes teólogos da Idade Média, a Igreja procurará orientar o espírito dos cristãos para um presente que, com a encarnação de Cristo, ponto central da história, inicia o fim dos tempos. Mircea Eliade mostrou, através de diversos textos de são Paulo (Epístola aos Tessalônicos, 4, 16-17; Romanos, 13, 11-12; II Tessalônicos, 3, 8-10; Romanos, 13, 1-7], a ambigüidade desta valorização do presente: "As conseqüências desta valorização ambivalente do *presente* (na espera da *parousia,* a história continua e deve ser respeitada) não deixam de se fazer sentir. Apesar das

inúmeras soluções propostas a partir do fim do primeiro século, o problema do *presente histórico* mantém-se, ainda hoje, no pensamento contemporâneo" (Eliade, 1978, p. 336).

De fato, o tempo medieval vai bloquear o presente entre uma retroorientação para o presente e um futuro-tropismo, especialmente acentuado no milenarismo (cf. o artigo "Escatologia", neste volume). A Igreja, ao reprimir ou condenar os movimentos milenaristas, favorecia a tendência para privilegiar o passado, reforçada pela teoria das seis idades do mundo, segundo a qual o mundo teria entrado na sexta e última idade, a da decrepitude, da velhice. No século XII, Guillaume de Conches declarava que não passamos de comentadores dos antigos, não inventamos nada de novo. O termo "antigüidade" (*antiquitas*) era sinônimo de "autoridade" (*auctoritas*), "valor" (*gravitas*), "grandeza", "majestade" (*maiestas*).

Stelling-Michaud sublinhou que, oscilando entre o passado e o futuro, procuraram viver o presente de modo atemporal num instante que corresponde a um átomo de eternidade (1959, p. 13). Santo Agostinho a isso exorta os cristãos nas *Confissões* e na *Cidade de Deus:* "Quem o parará, a este pensamento (flutuante, ao sabor das ondulações do passado e do futuro), quem o imobilizará, para dar-lhe um pouco de estabilidade, para abri-lo à intuição do esplendor da eternidade sempre imóvel?" (*Confissões,* XI, 13). E ainda: "*Os anos são como um só dia...* e o teu hoje não dá lugar a um amanhã, tal como não sucede a um ontem. O teu hoje é a eternidade..." (op. cit., 13-16). Ou ainda: "Comparada com um momento da eternidade, a mais longa duração não é nada" (*De Civitate Dei,* XII, XII).

Dante exprimirá magnificamente esta idéia (*Paraíso,* XXXIII, vv. 94-96) com a ajuda da imagem do *ponto,* como esclarecimento da eternidade: "Un punto solo m'è maggior letargo/ che venticinque secoli a la 'mpresa/ che fé Nettuno ammirar l'ombra d'Argo".

Também os artistas da Idade Média revelam atração pelo passado, o tempo mítico do Paraíso, a procura do momento *privilegiado,* que arrasta para o futuro a salvação ou a danação. Estes artistas procuraram fundamentalmente exprimir o atemporal. Movidos por um "desejo de eternidade", recorreram com freqüência ao símbolo, que faz

comunicar as diferentes esferas: o passado, o presente e o futuro. O cristianismo é uma religião da intercepção (cf. Morgan, 1966).

O presente é também saboreado pelo homem da Idade Média, que atualiza constantemente o passado, nomeadamente o passado bíblico. O homem da Idade Média vive num constante anacronismo, ignora a cor, reveste as personagens da Antigüidade de hábitos, sentimentos e comportamentos medievais. Os cruzados acreditavam que iam a Jerusalém vingar os verdadeiros carrascos de Cristo. Mas talvez possamos dizer: "O passado não é estudado enquanto passado; ele é revivido e incorporado no presente" (Rousset, 1951, p. 531)? O presente já não é absorvido pelo passado, pois só este lhe dá sentido e significado?

Mas, no final da Idade Média, o passado é apreendido cada vez mais através do tempo das crônicas dos processos de datação e medição do tempo, marcado pelos relógios mecânicos. "Passado e presente distinguem-se na consciência da Baixa Idade Média, não só através do seu aspecto histórico, mas através de uma sensibilidade dolorosa e trágica" (Glasser, 1936, p. 95). O poeta Villon encara tragicamente essa fuga do tempo, esse afastamento irremediável do passado.

O Renascimento parece ser percorrido por duas tendências contraditórias. Por um lado, os progressos feitos na medição, datação e cronologia permitem uma perspectiva histórica do passado (Burke, 1969). Por outro lado, o sentido trágico da vida e da morte (Tenenti, 1957) pode conduzir ao epicurismo, à fruição do presente que os poetas exprimem, desde Lorenzo, o Magnífico, a Ronsard: "Però, donne gentil, giovani adorni,/ che vi state a cantare in questo loco,/ spendete lietamente i vostri giorni,/ ché giovinezza passa a poco a poco" (Lorenzo, o Magnífico, *Canzoni a ballo,* IX, vv. 21-24).

O progresso científico, a partir de Copérnico e sobretudo com Kepler, Galileu e Descartes, serviu de fundamento ao otimismo iluminista que afirma a superioridade dos modernos sobre os antigos (cf. o artigo "Antigo/moderno", neste volume), e a idéia de progresso torna-se o fio condutor do historiador que se orienta para o futuro.

O século XIX está dividido entre o otimismo econômico dos partidários do progresso material e as desilusões dos espíritos abatidos

pelos efeitos da Revolução e do Império. O Romantismo volta-se deliberadamente para o passado. O pré-Romantismo do século XVIII tinha-se interessado pelas ruínas e pela Antigüidade. Seu grande mestre, Winckelmann, historiador e arqueólogo, propôs como modelo de perfeição a arte greco-romana, *História de arte da Antigüidade* (*Geschichte der Kunst des Altertums,* 1764), e lançou uma célebre coleção da arqueologia, os *Monumenti antichi inediti spiegati ed illustrati*, publicados em Roma no ano de 1767. Foi a época das primeiras escavações em Herculano e Pompéia. A Revolução Francesa consagrou o gosto pela Antigüidade. Chateaubriand com *Le génie du christianisme* (1802), Walter Scott com o romance histórico (*Ivanhoé,* 1819; *Quentin Durward,* 1823), Novalis com o ensaio *A cristandade e a Europa* (*Die Christenheit oder Europa,* 1826) contribuíram para orientar para a Idade Média o gosto pelo passado. É o grande momento da moda *troubadour* no teatro, na pintura, na água-forte, na gravura em madeira, na litografia. Durante este período, a França revela, nas suas manifestações artísticas, uma verdadeira "manufatura do passado" (Haskell, 1971). Podemos distinguir então três períodos distintos: em 1792, a abertura (no ex-convento dos grandes-agostinhos) de um museu que, em 1796, se transformou no Museu dos Monumentos Franceses e impressionou vivamente muitos dos seus contemporâneos (por exemplo, Michelet, que lá descobriu o passado da França). Em seguida, Napoleão deu grande impulso à pintura histórica, dedicada à história da França. Os quadros que tratavam da história da França passaram de dois, nos *salões* de 1801 e 1802, para oitenta e seis, em 1814. Finalmente, Luís Filipe decidiu, em 1833, restaurar Versailles e transformá-la num museu dedicado "a todas as glórias da França".

O gosto romântico pelo passado, que alimenta os movimentos nacionalistas europeus do século XIX e foi incrementado pelos nacionalismos, incidiu também sobre a antigüidade jurídica e filosófica e a cultura popular. O melhor exemplo desta tendência é, sem dúvida, a obra dos irmãos Jakob e Wilhelm Grimm, autores dos célebres *Contos para crianças e famílias* (*Kinder-und Hausmärchen,* 1812 e segs.), da *História da língua alemã* (*Geschichte der deutschen Sprache,* 1848) e de um *Vocabulário alemão* (*Deutsches Wörterbuch,* 1852 e segs.).

O século XX entre a vivência do passado, a história do presente e o fascínio do futuro

O milenarismo, longe de ter desaparecido na Europa do século XIX, oculta-se no seio do próprio pensamento marxista, que se considera científico, assim como do pensamento positivista: quando Auguste Comte, na *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne* (1820), defende a ultrapassagem de um sistema teológico e militar e a aurora de um novo sistema científico e industrial, surge-nos como um novo Joaquim da Fiore.

O século XIX continuou a fazer reviver o passado medieval para além do Romantismo (Graus, 1975).

Contudo, no início do século XX, a crise do progresso que se esboça determina novas atitudes em face do passado, do presente e do futuro.

A ligação com o passado começa por adquirir formas inicialmente exasperadas, reacionárias; depois, a segunda metade do século XX, entre a angústia atômica e a euforia do progresso científico e técnico, volta-se para o passado com nostalgia e, para o futuro, com temor ou esperança. Entretanto, na esteira de Marx, os historiadores esforçam-se por estabelecer novas relações entre presente e passado.

Marx tinha já denunciado o peso paralisante do passado — de um passado reduzido à exaltação das "memórias gloriosas" — sobre os povos, por exemplo, o francês: "O drama dos franceses, tal como o dos operários, são as *grandes memórias*. É necessário que os acontecimentos ponham fim, de uma vez por todas, a este culto reacionário do passado" (1870, p. 147), culto que, no fim do século XIX e início do século XX, foi um dos elementos essenciais das ideologias de direita e uma das componentes das ideologias fascistas e nazis.

Ainda hoje, o culto pelo passado alia-se ao conservantismo social, identificando-o Pierre Bourdieu com categorias sociais em declínio: "Uma classe ou uma fração de classe está em declínio e, portanto, voltada para o passado, quando já não está à altura de reproduzir, com todas as suas propriedades, condições e posições [...]" (1979, p. 530).

A aceleração da história, por outro lado, levou as massas dos países industrializados a ligarem-se nostalgicamente às suas raízes: daí a

moda retrô, o gosto pela história e pela arqueologia, o interesse pelo folclore, o entusiasmo pela fotografia, criadora de memórias e recordações, o prestígio da noção de patrimônio.

Também em outros domínios a atenção pelo passado desempenhou um papel importante: na literatura, com Proust e Joyce, na filosofia, com Bergson, e, finalmente, numa nova ciência, a psicanálise. Nela, o psiquismo é representado como sendo dominado pelas recordações inconscientes, pela história oculta dos indivíduos e, principalmente, pelo passado mais longínquo, o da mais tenra infância. A importância atribuída ao passado pela psicanálise foi, no entanto, negada, por exemplo, por Marie Bonaparte, citando Freud: "Os processos do sistema inconsciente são atemporais; isto é, não são ordenados temporalmente, nem são modificados pelo tempo que passa, não têm relação nenhuma com o tempo. A relação com o tempo está ligada ao trabalho do sistema consciente" (1939, p. 73).

Jean Piaget faz outra crítica ao "freudismo": o passado que a experiência psicanalítica apreende não é um verdadeiro passado, mas um passado reconstruído:

> O que esta operação nos dá é a noção atual do sujeito sobre o passado e não o seu conhecimento direto. E, como Erikson afirmou (um psicanalista não ortodoxo com o qual estou inteiramente de acordo), o passado aparece reconstruído em função do presente, da mesma forma que o presente é explicado em função do passado. Há uma interação entre eles, enquanto, para o freudismo ortodoxo, é o passado que determina o comportamento atual do adulto. Como se conhece, então, esse passado? Através de recordações que são reconstruías num contexto, que é o do presente e em função desse mesmo presente (apud Bringuier, 1977, p. 181).

Concluindo, a psicanálise freudiana inscreve-se num vasto movimento anti-histórico que tende a negar a importância da relação passado/presente e que tem, paradoxalmente, as suas raízes no positivismo. A história positivista que, através de métodos cada vez mais científicos de datação e crítica de textos, parecia permitir um bom estudo do passado, estava imobilizando a história no acontecimento e eliminando a temporalidade. Na Inglaterra, a historiografia oxoniense chegava, por

outras vias, ao mesmo resultado. O aforismo de Freeman, "A história é a política do passado e a política é a história do presente", pervertia a relação passado/presente; quando Gardiner declarava que "o que estuda a sociedade do passado prestará grandes serviços à sociedade do presente na medida em que não a toma em consideração", estava seguindo a mesma orientação (Marwick, 1970, pp. 47-48).

Estas afirmações ou constituem apenas uma defesa contra o anacronismo e, nesse caso, são banalidades; ou, então, são uma ruptura com todas as ligações racionais entre presente e passado. O positivismo teve também outra atitude que, nomeadamente na França, levou à negação do passado que afirmava venerar. É o "desejo de eternidade" reaparecido sob forma laica. Tal como pensava Otão de Freising, no século XIV, com a realização do sistema feudal, controlado pela Igreja, a história atingiria os seus fins e acabaria; também na França se pensava que, depois da Revolução e da República, para além de 1789 e 1880, apenas existiria a eternidade (como disse com pertinência Alphonse Dupront), "de tal modo a forma republicana consagrava o gênio revolucionário da França". Os manuais escolares pareciam defender que a história tinha atingido então o seu fim e adquirido estabilidade perpétua: "República e França: tais são, meus meninos, os dois nomes que devem manter-se gravados no mais fundo dos vossos corações. Que eles sejam objeto do vosso amor constante e do vosso eterno reconhecimento". Alphonse Dupront acrescenta: "A marca da eternidade está agora sobre a França" (1972, p. 1.466).

De modo diferente, os nossos domínios científicos — a psicanálise, a sociologia e o estruturalismo — partem à procura do intemporal e procuram esvaziar o passado. Philip Abrams mostrou que, se os sociólogos (e os antropólogos) se outorgassem o passado, a sua atividade seria, na realidade, a-histórica: "O essencial não era conhecer o passado, mas fazer uma idéia dele, da qual nos pudéssemos servir como termo de comparação para compreender o presente" (1972, p. 28). Alguns especialistas de ciências humanas reagem hoje contra esta eliminação do passado. O historiador Jean Chesneaux pôs a seguinte questão: fazemos *tabula rasa* do passado? Esta é a tentação de muitos revolucionários, ou de jovens preocupados em se libertar de todos os constrangimentos, incluindo o do passado. Jean Chesneaux não ignora a manipulação

do passado feita pelas classes dominantes. E, por isso, pensa que os povos, em especial os do Terceiro Mundo, deviam "libertar o passado". Mas não podemos rejeitá-lo, temos é de colocá-lo a serviço das lutas sociais e nacionais: "Se o passado tem importância para as massas sociais, é num outro aspecto da vida social, quando se insere diretamente nas suas lutas" (1976). Esta integração do passado na luta revolucionária ou política estabelece uma confusão entre as duas atitudes que o historiador deve ter perante o passado, mas que deve manter distintas uma da outra: a sua atitude científica de homem do ofício e o seu compromisso político enquanto homem e cidadão.

O antropólogo Marc Augé parte da constatação do aspecto repressivo da memória, da história, da chamada à ordem do passado, ou melhor, do futuro: é "o passado como constrição". Quanto ao futuro, "os messianismos e os profetismos também confirmam o constrangimento ao futuro passado, diferindo a aparição de sinais que exprimem, uma vez chegado o momento, uma necessidade radicada no passado" (1977, p. 149). Mas "que a história tenha um sentido, é a exigência de toda a sociedade atual [...] a exigência do sentido passa sempre por um pensamento do passado" (op. cit., pp. 151-52). O que acontece é fazerem-se, em função do presente, releituras constantes do passado, que deve sempre poder ser posto em causa.

Este pôr em questão o passado, a partir do presente, é aquilo a que Jean Chesneaux chama "inverter a relação passado/presente"; ele atribui a sua origem a Marx. Partindo de uma afirmação de Marx nos *Grundrisse* ("A sociedade burguesa é a organização histórica de produção mais diversificada e desenvolvida. As categorias que as relações desta sociedade exprimem e asseguram, a compreensão da sua estrutura, permitem-nos também compreender a estrutura e as relações de produção das sociedades passadas" [1857-1858]), Henri Lefebvre observou: "Marx indicou claramente o processo do pensamento histórico. O historiador parte do presente [...] a sua atuação é, de início, recorrente. Vai do presente ao passado. Daí volta ao presente, que é então mais bem analisado e conhecido e já não oferece à análise uma totalidade confusa" (1970).

Marc Bloch propôs também ao historiador, como método, um duplo movimento: compreender o presente pelo passado, compreender o passado pelo presente: "A incompreensão do presente nasce fatal-

mente da ignorância do passado. Mas é talvez igualmente inútil esgotar-se a compreender o passado, se nada se souber do presente" (1941-1942, p. 47). Daí a importância da recorrência em história: "Seria um erro grave acreditar que a ordem adotada pelos historiadores nas suas investigações se deve modelar necessariamente pela dos acontecimentos. Para restituir à história o seu verdadeiro movimento, seria muitas vezes proveitoso começar por lê-la 'ao contrário', como dizia Maitland" (op. cit., p. 48).

Esta concepção das relações passado/presente desempenhou um grande papel na revista *Annales* — fundada em 1929 por Lucien Febvre e Marc Bloch —, que inspirou e deu nome à revista britânica de história *Past and Present*, a qual, no primeiro número, em 1952, declarou: "A história não pode, logicamente, separar o estudo do passado do estudo do presente e do futuro".

O futuro, tal como o passado, atrai os homens de hoje, que procuram suas raízes e sua identidade e, mais que nunca, fascina-os. Mas os velhos apocalipses, os velhos milenarismos renascem, alimentados por um novo fortificante, a ciência-ficção: desenvolve-se a futurologia. Filósofos e biólogos trazem contribuições notáveis para a inserção da história no futuro. Por exemplo, o filósofo Gaston Berger perscrutou a idéia de futuro e a atitude prospéctica. Partindo da constatação de que "os homens só muito tardiamente têm consciência da significação do futuro" (1964, p. 227) e da frase de Paul Valéry, "Entramos no futuro às arrecuas", recomendou uma conversão do passado em futuro e uma atitude perante o passado que não desvie nem do presente, nem do futuro e que, ao contrário, ajude a prevê-lo e a prepará-lo.

O biólogo Jacques Ruffié, no fim de *De la biologie à la culture*, examina a perspectiva e o "apelo do futuro". Para ele, a humanidade está à beira de um "novo salto evolutivo" (1976, p. 579). Estamos, talvez, assistindo ao início de uma transformação profunda das relações do passado com o presente.

A aceleração da história tornou insustentável a definição oficial da história contemporânea. É necessário fazer nascer uma verdadeira história contemporânea, uma história do presente que pressupõe que não haja apenas história do passado, que acabe "uma história que assenta num corte nítido do presente e do passado" e que se recuse à "demissão

perante o conhecimento do presente, no preciso momento em que este muda de natureza e se enriquece com os elementos de que a ciência se mune para conhecer o passado" (Nora, 1978, p. 468).

Referências bibliográficas

ABRAMS, P. "The sense of past and the origins of sociology", *Past and Present*, nº 55, 1972, pp. 18-32.

A:SORODOBRAJ, N. "Le rôle de l'histoire dans la prise de conscience nationale en Afrique occidentale", *Africana Bulletin*, nº 7, 1967, pp. 9-47.

AUGÉ, M. *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la répression*. Paris: Flammarion, 1977.

BENVENISTE, E. "Le langage et l'expérience humaine", *Diogène*, nº 51, 1965, pp. 3-13.

BERGER, G. *Phénoménologie du temps et prospective*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.

BLOCH, M. (1941-1942). *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Paris: Colin, 1949 (trad. port. Europa-América, 3ª ed., Mem Martins, 1976).

BONAPARTE, M. "L' inconscient et le temps", *Revue Française de Psychanalyse*, XI, 1939, pp. 61-105.

BOURDIEU, P. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit, 1979.

BRINGUIER, J.-C. (org.). *Conversarions libres avec Jean Piaget*. Paris: Laffont, 1977.

BRUNOT, F. *Histoire de la langue française dès origines à 1900*. Paris: Colin, 1905.

BURKE, P. *The renaissance sense of the past.* Londres: Arnold, 1969.

CHÂTELET, F. *La naissance de l' histoire. La formation de la pensée historienne en Grèce.* Paris: Minuit, 1962.

CHESNEAUX, J. *Du passé faisons table rase? A propos de l'histoire et des historiens.* Paris: Maspero, 1976.

DE FELICE, E. "Problemi di aspetto nei piú antichi testi francesi", *Vox Romanica*, XVI, 1957, pp. 1-51.

DUPRONT, A. "Du sentiment national", in M. François (org.), *La France et les français.* Paris: Gallimard, 1972, pp. 1.423-474.

ELIADE, M. *Histoire des croyances et des idées religieuses, II. De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme.* Paris: Payot, 1978.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Witchcraft, oracles and magic among the Azand.* Oxford: Clarendon Press, 1937.

_______. *The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of Nilotic people.* Londres: Oxford University Press, 1940.

FINLEY, J. H. *Three essays on Thucydides.* Cambridge: Harvard University Press, 1967.

FRAISSE, P. *Phychologie du temps.* Paris: Presses Universitaires de France, 1967.

GALASSO, G. (1967). "Gramsci e i problemi della storia italiana", in P. Rossi (org.), *Gramsci e la cultura contemporanea (Convegno Internazionale di Cagliari, aprile, 1967).* Roma: Editori Riuniti, 1969, pp. 305-54.

GIBERT, P. *La Bible à la naissance de l'histoire.* Paris: Fayard, 1979.

GLASSER, R. *Studien zur Geschichte des französischen Zeitbegriffs.* Munique: Hüber, 1936.

GRAMSCI, A. (1930-1932). "La Romagna e la sua funzione nella storia italiana", in *Quaderni del carcere.* Turim: Einaudi, 1975, pp. 587-90.

GRAUS, F. *Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter.* Colônia, Viena: Böhlau, 1975.

GUILLAUME, G. *Temps et verbe. Théorie des aspects, des modes et des temps.* Paris: Champion, 1929.

HASKELL, F. "The manufacture of the past in XIX[th] century painting", *Past and Present*, nº 53. Paris, 1971, pp. 109-20.

HÉRITIER, F. "L'identité Samo", in *L'identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss.* Paris: Grasset, 1977, pp. 51-80.

HOBSBAWM, E. J. "The social function of the past: some questions", *Past and Present*, nº 55. Paris, 1972, pp. 3-17.

IMBS, P. *Les propositions temporelles en ancien français. La détermination du moment. Contribution à l' étude du temps grammatical français.* Estrasburgo: Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 1956.

LEFEBVRE, H. *La fin de l'histoire.* Paris: Minuit, 1970 (trad. port. Lisboa: Dom Quixote, 1971).

LE GOFF, J. *Il peso del passato nella coscienza collettiva degli italiani*, in F. L. Cavazza e S. R. Graubard (orgs.), *Il caso italiano — Italia anni '70.* Milão: Garzanti, 1974, pp. 534-52.

LÉVI-STRAUSS, C. *La pensée sauvage.* Paris: Plon, 1962.

LYONS, J. *Introduction to theoretical linguistics.* Londres: Cambridge University Press, 1968.

MALRIEU, P. *Les origines de la conscience du temps. Les attitudes temporelles de l'enfant.* Paris: Presses Universitaires de France, 1953.

Marwick, A. *The nature of history*. Londres: Macmillan, 1970.

Marx, K. (1857-1858). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf)*. Berlim: Dietz, 1953.

_______. (1870). "Lettera a César de Paepe del 14 settembre", in K. Marx e F. Engels, *Werke*, vol. XXXIII. Berlim: Dietz, 1966, pp. 146-49.

Miquel, A. *Un conte des Milles et une nuits: "Ajib et Gharib"*. Paris: Flammarion, 1977.

Morgan, J. S. "Le temps et l'intemporel dans le décor mural de deux églises romanes", in *Mélanges offerts à René Crozet*. Poitiers: Société d'Etudes Médiévales, I, 1966, p. 531-48.

Nora, P. "Le 'fardeau de l'histoire' aux États Unis", *Mélanges Pierre Renouvin*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966, pp. 51-74, Études d'Histoire des Relations Internationales.

_______. "Présent", in J. Le Goff et al. (orgs.), *La nouvelle histoire*. Paris: Retz, 1978, pp. 467-72.

Piaget, J. *Le développment de la notion de temps chez l'enfant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1946.

Romano, S. *Histoire de l'Italie du Risorgimento à nos jours*. Paris: Seuil, 1977.

Romilly, J. de. *Thucydide et l'impérialisme athénien*. Paris: Les Belles Lettres, 1947.

_______. *Histoire et raison chez Thucyidide*. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

Rousseau, J.-J. (1765-1776). *Les confessions*. Genebra, 1782 e 1789 (trad. port. Lisboa: Portugália, s. d.).

Rousset, P. "La conception de l'histoire à l'époque féodale", in *Mélanges d'histoire du Moyen Age, dédiés à la mémoire de Louis Halphen*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951, pp. 623-33.

Ruffié, J. *De la biologie à la culture*. Paris: Flammarion, 1976.

Saussure, F. de (1906-1911). *Cours de linguistique générale*. Lausanne, Paris: Payot, 1916, 1970 (trad. port. Lisboa: Dom Quixote, 1978).

Stelling-Michaud, J. "Quelques problèmes du temps au Moyen Age", *Études Suisses d'Histoire Générale*, XVII, 1959.

Tenenti, A. *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*. Turim: Einaudi, 1957.

Vendryès, J. *Le langage, introduction linguistique à l'histoire*. Paris: Le Renaissance du Livre, 1921 (nova ed. Paris: Michel, 1968).

Weinrich, H. *Tempus. Besprochene und erzähle Welt*. Stuttgart: Kohlhammer, 1971.

Progresso/Reação*

A tentativa de esclarecer o sentido do par antagônico progresso/reação, tal como se apresentou na história, limita-nos quase exclusivamente ao século XIX ocidental. A partir do final do século XVIII, a noção de progresso permaneceu confinada à Europa e aos Estados Unidos da América e, depois de 1867, ao Japão, até que o século XX levantou problemas relativos ao desenvolvimento do Terceiro Mundo. A idéia de reação como contra-ideologia do progresso aparece em 1796 e desenvolve-se no século XIX, como observa o *Dictionnaire de la langue française* de Littré (1863-1872), para designar as correntes de pensamento e de ação hostis à Revolução Francesa e à idéia de progresso social dela resultante.

* Quando se trata do tempo (cf. *tempo/temporalidade*) e, em particular, do tempo da *história*, põe-se logo o problema do seu caráter cíclico (cf. *ciclo*) ou linear e, no segundo caso, da sua orientação em relação aos *valores*. Há quem os situe no passado (cf. *passado/presente*) e quem os situe no presente ou num *futuro* (cf. também *antigo/moderno*), que muitas vezes se tinge de *utopia*. Os primeiros são partidários da reação, os segundos do progresso: uns baseiam a sua posição na constatação de uma *decadência*, sobretudo no campo da moral (cf. *ética*); os outros insistem por sua vez nos progressos da *ciência*, da *técnica*, da *economia*; daí a afinidade do conceito de progresso com o de desenvolvimento (cf. *desenvolvimento/subdesenvolvimento*).

O conflito relativo à orientação do tempo na história (cf. *periodização*; mas também *inovação/descoberta*, *revolução*) opõe as ideologias (cf. *ideologia*) e as propagandas (cf. *propaganda*), divide os *intelectuais*, é explorado por *partidos* políticos, estados (cf. *estado*) e igrejas (cf. *igreja*).

Estando hoje as concepções de progresso em plena crise e participando os termos "reação" e "reacionário" de uma retórica polêmica e estereotipada de esquerda, não só somos levados a pôr em questão a validade geral desta oposição, mas também a considerar os casos históricos em que a realidade não consiste num antagonismo entre estas duas orientações, mas constitui uma interação dialética entre elas.

Poder-se-á exemplificar com dois casos muito diferentes. Um dos recentes historiadores de Confúcio intitulou "reação e progresso" o início da exposição da sua doutrina. E escreve:

> Confúcio pertencia àquele meio de pequenos nobres cuja situação era muito precária no fim do período de *primavera e outono* e recorriam eventualmente ao príncipe legítimo e fraco, contra a oligarquia dos clãs nobres, poderosos e usurpadores [...] O seu ideal consistia numa utopia conservadora ou, mais exatamente, passadista e reacionária [...] A sua moral só podia procurar alimento e significado na consciência individual. Tem também um sentido progressista e marca um progresso da consciência (Do-Dinh, 1958, pp. 89-90).

O célebre economista americano John K. Galbraith (1958) mostrou, por seu turno, que a corrida aos armamentos (componente fundamental do mundo atual), que visa à manutenção dos regimes existentes e constitui um obstáculo ao progresso moral e social, é um fator essencial de estabilidade econômica e de progresso técnico:

> Uma economia fundada na produção de bens de consumo apenas pode dedicar-se à pesquisa e ao desenvolvimento de meios limitados [...]. A corrida aos armamentos permite atribuir à pesquisa e ao desenvolvimento bens muito mais consideráveis [...]. Contribui igualmente para financiar o progresso técnico na medida em que se aplica ao setor dos bens de consumo [...]. E permite finalmente a cobertura dos objetivos de pesquisa e de desenvolvimento em domínios não-militares [...].

Até o final do século XVI, a idéia de progresso — que é um conceito eminentemente ocidental — não se manifestou, e o que poderia corresponder à idéia de reação era ocultado por outras noções, especialmente as de decadência ou de eterno retorno.

Por outro lado, distinguiram-se e, por vezes, contrapuseram-se duas formas de progresso, primeiro de forma implícita, e, depois, na época moderna, explícita. Com efeito, a idéia de progresso é dupla. Implica, por um lado, como bem o viu Dodds (1973, p. 2), um objetivo ou, pelo menos, uma direção, e, por outro, tal finalidade implica um juízo de valor. Quais os critérios e valores em que deve assentar a idéia de progresso? É aqui que intervém a distinção entre progresso científico e técnico e progresso moral. Se o primeiro foi, desde a Antigüidade, semipercebido, o segundo foi negado quase sistematicamente até o século XVIII. Em seguida, espalhou-se a idéia — não necessariamente nos meios "materialistas" — de que o progresso tecnológico arrastava consigo o progresso político, senão o moral, enquanto em outros meios, sobretudo desde há uns cinqüenta anos, impunha-se a idéia de que não só o progresso moral não tinha seguido o progresso técnico como tinha também efeitos deletérios sobre a moralidade individual e coletiva.

Os inícios da idéia de progresso na Antigüidade e na Idade Média

Na Antigüidade greco-romana, a idéia de uma decadência posterior à Idade do Ouro inicial e do retorno cíclico impediam o desenvolvimento de uma verdadeira idéia de progresso. Os gregos não possuíam palavra para progresso, e o termo latino *progressus* tinha um sentido mais material (avançar) que normativo. Para a grande maioria dos pensadores e dos chefes políticos, o essencial era não mudar. A mudança significava corrupção e desordem. Esta concepção é levada ao extremo no modelo conservador espartano. O tempo é o inimigo do homem. O poeta Simônides aconselha: "Não sendo tu senão um homem, procura nunca dizer o que o amanhã te traz". Os homens têm o seu futuro bloqueado pela lembrança dos deuses e dos heróis. Mas, como também observa Bury no prefácio da sua grande obra *The idea of progress* (1920), por detrás das teorias dos sábios antigos aparecem as lutas dos oprimidos pela *sua* "felicidade", que sem dúvida não implicam a idéia de um progresso geral, mas, pelo menos, a de um progresso possível da sua situação. Entre as idéias de revolta e de progresso, há relações

evidentes antes mesmo da noção universalista de revolução se encontrar de forma mais evidente com a de progresso.

Talvez seja oportuno atenuar um pouco, mesmo no plano das teorias dos sábios, esta apreciação negativa da idéia de progresso na Antigüidade, muito embora Ludwig Edelstein, em *The idea of progress in Classical Antiquity* (1955-1965) tenha exagerado muito o sentido contrário. O próprio Bury lembra que os epicuristas acreditavam ser a razão humana uma fonte de progresso desde a pretensa Idade do Ouro. Entre os romanos, um Sêneca crê no progresso científico, em novas descobertas (*Naturales quaestiones,* VII, 25 e 31; *Ad Lucilium epistulae morales,* 64), mas não que tal progresso traga felicidade à humanidade, destinada à decadência moral.

Retivemos em especial dois versos do poeta filósofo jônico Xenófanes (século VI a.C.): "Os deuses não revelaram aos homens todos os seus segredos, mas, se procurarem, com o tempo acabam por encontrar o que é melhor" (Diehl, 1936-1942, fr. 16). O mito de Prometeu, símbolo das forças criativas do homem — interpretado, assim, pela primeira vez, pelo sofista Protágoras (485-411 a.C.) —, parece também possuir tal sentido. Platão é paralisado pela sua crença numa constante regressão moral e, sob este aspecto, exercerá muita influência até os nossos dias. Aristóteles considera possível a realização de projetos perfeitos, como a Cidade Ideal, mas estava persuadido de que isso mais não seria que o acesso a uma forma, a um modelo preexistente. O progresso, se existisse, consistiria em atingir os arquétipos. Os estóicos ficaram prisioneiros da sua crença no retorno periódico de estados idênticos do mundo. Os epicuristas, quer seja o grego Demócrito (c. 460-c. 370 a.C.), quer o latino Lucrécio (morto em 55 a.C.), eliminaram um obstáculo à idéia de progresso — a noção de providência divina —, mas também estão imbuídos de pessimismo moral.

Gregos e romanos afirmaram, em face dos "bárbaros", o valor da civilização mais ou menos concebida como um processo evolutivo, e a "antropologia comparativa" colocou-os, por vezes, no limiar da idéia de progresso. Mas tudo, por outras razões, os desvia de tal idéia. Por exemplo, o papel atribuído à deusa Fortuna, persistente na realização dos seus projetos, mas volúvel nas suas intervenções, pronta a manifestar a instabilidade de todas as coisas humanas. Quando o grego Políbio, o mais "racionalista"

dos historiadores antigos, declara: "Reunirei para os leitores, num só quadro, todos os meios pelos quais a Fortuna executa as suas intenções" (*Histórias,* I, 4), introduz uma lógica bem caprichosa na ciência histórica.

Também Jacqueline de Romilly destacou uma idéia implícita de progresso, em certos períodos da história grega, mas considerou a sua influência limitada, contrariamente às perspectivas demasiado otimistas de Mondolfo (1955) e de Guthrie (1957). É na Atenas do século V que aparece esse sentimento, o qual se baseia na idéia de civilização progressiva e do progresso das invenções técnicas. Depois de Prometeu, um herói como Palamedes suscita admiração por suas invenções: os números e as letras, as medidas, a arte militar, os dados e o jogo do tric-trac. Os maiores trágicos, Ésquilo, Sófocles, Eurípides, consagram-lhe peças, e Górgias escreve uma defesa fictícia em seu favor. O coro de *Antígona* canta as invenções do homem: navegação, arado, caça, domesticação dos animais, palavra, inteligência, casa, medicina. "Talvez seja o ímpeto da vitória alcançada contra os medos e a alegria de uma cidade de cujo poder atinge o auge. Em todo o caso, a literatura ateniense do século V maravilha-se, de súbito, com as riquezas esplendorosas da civilização humana" (Romilly, 1966, p. 144).

Romilly vê, numa seção da obra de Tucídides, a *Archeologia,* dedicada aos acontecimentos anteriores à Guerra do Peloponeso, um testemunho dessa fé numa espécie de progresso, principalmente em dois domínios: a vida social e as invenções técnicas. Para ele trata-se, aliás, de uma lei da evolução humana, uma vez que os bárbaros do seu tempo estão no nível em que estavam os gregos muito tempo antes: "Muitos outros fatos mostrariam que o mundo grego antigo vivia de forma análoga ao mundo bárbaro atual" (A *Guerra do Peloponeso,* I, 6). Mas os súbitos reveses de Atenas, depois dos seus sucessos, fazem Tucídides retomar o pessimismo. É a crise da idéia de progresso, o retorno à nostalgia da Idade do Ouro. Dodds (1951) pode mesmo falar de "reação" a este propósito.

Dodds sintetizou bem a posição dos gregos e dos romanos em face da idéia de progresso:

> Não é verdade que a idéia de progresso tenha sido inteiramente estranha à Antigüidade; mas só foi largamente aceita pelo público culto, durante um período limitado do século V.

> Depois do século V, a influência de todas as grandes escolas filosóficas foi em vários níveis hostil ou impôs limites a tal idéia.
>
> Em todos os períodos, as expressões mais claras dessa idéia referem-se ao progresso científico e emanam de sábios práticos ou de escritores científicos.
>
> A tensão entre a crença no progresso científico ou tecnológico e na regressão moral encontra-se em numerosos escritores antigos — muito particularmente em Platão, Posidônio, Lucrécio e Sêneca.
>
> Há uma grande correlação entre a noção de progresso e a sua efetiva realização. Quando a cultura progride em várias frentes, como no século V a.C., a fé no progresso está muito difundida. Quando o progresso é sobretudo evidente em algumas ciências especializadas como no período helenístico, esta fé encontra-se essencialmente nos especialistas dessas ciências. Quando o progresso pára, como nos últimos séculos do Império Romano, a esperança num futuro progresso desaparece (1973, pp. 24-25).

Este texto não só é importante para a ideologia antiga como também define duas condições essenciais da história da idéia de progresso. A primeira é o papel desempenhado pelo progresso científico e tecnológico. Praticamente na origem de todas as acelerações da ideologia do progresso, há um salto das ciências e das técnicas. Isto aconteceu no século XVII, no XVIII e no século XX. A segunda é a ligação entre o progresso material e a idéia de progresso. É a experiência do progresso que leva a acreditar nele, a sua estagnação é em geral seguida de uma crise de tal idéia. Acontecerá, portanto, que a aceleração do progresso material fará nascer, pelo contrário, um medo do progresso. Será esse fenômeno que caracteriza o século XX.

O triunfo do cristianismo e o estabelecimento da feudalidade continuam, na Idade Média, a ser obstáculo à idéia de progresso, sobretudo sob dois pontos de vista. Embora o cristianismo, dando um sentido à história, liqüide o mito do eterno retorno e uma concepção cíclica da história, opera uma dicotomia maior ainda entre o progresso material, desprezado e negado (o ideal monástico do *contemptus mundi*, o desprezo do mundo, combina-se com a idéia de decadência: o mundo,

entrado na última das idades da história, envelhece, e o mito do Paraíso terrestre substitui o da Idade do Ouro), e o progresso moral é definido então como a procura de uma salvação eterna e colocado fora do mundo e do tempo. Por outro lado, o sistema feudal tende apenas à subsistência da humanidade, procura eliminar o crescimento e combina-se com a religião, a fim de condenar toda a ambição terrestre, todo o esforço para mudar a ordem pretendida por Deus. Aliás, a influência da cultura antiga, que se mantém mais ou menos, vê desenvolver-se um avatar da noção antiga de fortuna: é o tema da Roda da Fortuna, tema "reacionário" que retoma, num plano mais modesto, a concepção cíclica do caminhar dos assuntos terrenos e mantém a idéia antiga da instabilidade das coisas daqui de baixo, como bem o mostrou Patch (1927).

Mas, tal como na Antigüidade, em certos momentos da Idade Média e entre alguns intelectuais, surgiu uma certa idéia de progresso, cujo conteúdo e limites é necessário analisar. Escolherei três exemplos: a Escola de Chartres, em meados do século XII, o milenarismo de Joaquim da Fiore, em fins do século XII e início do XIII, e o de Roger Bacon, em meados do século XIII. Notar-se-á que estas obras se situam no momento culminante do crescimento da cristandade ocidental: apogeu econômico e técnico que vê os indícios do maquinismo com a difusão do moinho d'água (e depois de vento) e das suas aplicações, das novas técnicas de tecelagem, a grande onda de construções românicas e góticas, o desenvolvimento das cidades, o nascimento das universidades e da escolástica, as novas ordens mendicantes. Há aí qualquer coisa de comparável ao que Romilly e Dodds observaram na Grécia antiga do século V. As obras que evoco situam-se não só em tal corrente criadora, como também em oposição a ela (nomeadamente com Joaquim da Fiore). Por outro lado, tais obras apóiam-se em idéias científicas, o que é evidente em Bernardo Silvestre e Roger Bacon, mas não o é menos em Bernardo de Chartres e Joaquim da Fiore, pois a retórica e a teologia faziam então parte de um mesmo sistema de ciências.

No *Metalogicon* (c. 1159), Jean de Salisbury conta que Bernardo de Chartres, chanceler da Igreja de Chartres de 1119 a 1126, dizia: "Nós somos anões assentes nos ombros de gigantes, vemos mais e mais longe que eles, não por causa da acuidade da nossa vista ou da nossa grande altura, mas porque somos apoiados e erguidos pela sua estatura

de gigantes" (III, IV). Esta declaração foi, por vezes, interpretada "como uma profissão de fé no progresso das ciências e da cultura", mas os exegetas recentes destas palavras, como Hubert Silvestre (1965) e Edouard Jeauneau (1967), pensam que não se trata disso:

> Não procuremos uma filosofia da história que não está certamente aí contida. Contentemo-nos em ver nela uma regra prática, enunciada por um mestre cuja única ambição parece ter sido a de ensinar a arte de bem ler e de bem escrever. Tal conclusão parece ser decepcionante. Gostaríamos de pensar que Bernardo de Chartres estava ao lado dos modernos, portanto do bom lado, que entreviu profeticamente aquilo a que chamamos o progresso da história. Tais perspectivas são sedutoras para nós, mas provavelmente surpreenderiam Bernardo e os seus discípulos. Mesmo erguidos aos ombros de gigantes, os mestres de Chartres não podiam ver tão longe (Jeauneau, 1967, p. 99).

Creio que tal reação a uma interpretação "progressista" da frase de Bernardo de Chartres é provavelmente exagerada. Naquele tempo de respeito absoluto pelas "autoridades", a idéia de que se possa ver mais e mais longe do que os antigos e os padres, mesmo graças a eles e humilhando-se perante eles, pode ser considerada um ato de fé no progresso científico. (Isto é confirmado pelo comentário de Pedro de Blois, amigo de Jean de Salisbury, na frase de Bernardo de Chartres: "Vemos mais longe do que os antigos, porque "vivificamos" as formas esquecidas do seu pensamento, "desvitalizadas" pela velhice, dando uma certa novidade ao seu conteúdo".) É um ato de fé limitado, dado que combina o sentido do progresso com a idéia de uma diminuição da estatura dos sábios e com a necessidade de conhecer bem os antigos.

Entre 1114 e 1150, um outro mestre chartrense, Bernardo Silvestre, na sua *Megacosmus et microcosmus,* tinha também evocado os progressos da ciência e da cultura. Nesta obra, a deusa Natureza exprime o desejo de conduzir o universo do caos primitivo à civilização. O comparativo *cultius* (I, 1, v. 40) sugere a idéia de progresso. O homem aparece sucessivamente como dotado de uma habilidade técnica e de uma propensão para a cultura (II, 14, vv. 1-2). Bernardo Silvestre coloca o progresso da civilização no quadro de uma história otimista da humanidade. Bernardo concebe o mundo como uma máquina gover-

nada pelos astros, que escapa ao determinismo mecanicista, não só graças ao livre-arbítrio, mas também à idéia de progresso. Consciente dos progressos científicos do seu tempo, Bernardo retira à Natureza uma parte dos seus poderes para atribuí-los a *Phýsis,* que encarna a ciência. Mas Bernardo Silvestre continua prisioneiro das influências estóicas antigas e não pode conceber "senão imagens indefinidas do progresso cultural" (Stock, 1972, p. 118).

O cisterciense calabrês Joaquim da Fiore, fundador da congregação eremita de Fiore, aprovada pelo papado em 1196, que, apesar das dificuldades com a Cúria romana, a dirigiu até a morte, em 1202, é o grande teórico medieval de um milenarismo que parece veicular uma idéia de progresso e de progresso espiritual. Dividia a história da humanidade em três "estatutos" ou "idades". No seu tratado sobre a *Concordia Novi ac Veteris Testatementi* (c. 1190), distingue: "a primeira (idade), na qual estivemos sob a lei; a segunda, na qual estivemos sob a graça; a terceira, que esperamos como iminente e durante a qual gozaremos de uma graça mais perfeita". O seu vocabulário para designar esta terceira idade, tão próxima, parece impregnado das idéias de novidade e de progresso: *novus ordo* "a nova ordem", *mutacio,* "a mutação", e mesmo *revolvere,* "cumprir uma revolução". Ernst Benz chegou a sublinhar que a visão da história de Da Fiore é "uma típica teologia da revolução" (1956, p. 318), e pode-se dizer que ele se situa num ponto semântico decisivo, uma vez que com ele dispomos de um modelo privilegiado no qual se efetua, pela apocalíptica, a passagem da idéia astronômica de "revolução" à concepção histórica do termo, em que, além disso, se anuncia estruturalmente o derrubar concreto das instâncias sociais e, conseqüentemente, a acepção política da palavra "revolução".

Finalmente, quando se observam as diversas formas pelas quais exprimiu a passagem da primeira idade para a segunda e da segunda para a terceira, reconhecemos nelas uma idéia implícita de progresso:

> A primeira surgiu sob o signo da dependência servil, a segunda da dependência filial, a terceira da liberdade. O chicote para a primeira, a ação para a segunda, a contemplação para a terceira. Na primeira o temor, na segunda a fé, na terceira a caridade; como escravos na primeira, como livres na segunda, como amigos na terceira [...] Na primeira a luz das estrelas, na segunda a aurora, na

> terceira o pleno dia; o inverno na primeira, a primavera na segunda, o verão na terceira; a primeira trouxe urtigas, a segunda trouxe rosas, a terceira trouxe lírios; na primeira veio a erva, na segunda veio a espiga, na terceira veio o trigo; a primeira trouxe a água, a segunda o vinho, a terceira o azeite; a septuagésima, a quadragésima, a festa pascal [...] (*Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 84).

Há um outro simbolismo, na mesma página, que merece atenção. Na primeira, a segunda e a terceira "idades" são designadas respectivamente como estados "de velhos, de adultos e de crianças". Este progresso é uma regressão. O joaquinismo é uma reação contra a escolástica e todos os movimentos de caráter urbano; o modelo joaquinista permanece tipicamente "quietista", campesino, cisterciense e antiintelectual (cf. Mottu, 1977). Apela para a realização de modelos do passado: imitação da Igreja primitiva, de Cristo, eremitismo pré-cristológico, tendo como modelo pessoal João Baptista, o precursor. Quanto ao verdadeiro conteúdo próprio da Terceira Idade, deverá constituir o triunfo do monarquismo, que, renovado pela orientação de uma *ordem* providencialmente querida por Deus, teria edificado na Terra a Jerusalém celeste. Longe de ser progressista, o seu pensamento é — somos tentados a empregar a palavra, apesar do seu anacronismo — profundamente reacionário. De fato, nem o próprio Da Fiore, nem os seus discípulos medievais, apesar da tentação de transformar a escatologia joaquinista em ação política, conseguiram levar a teologia milenarista à revolução social. Como escreveu Karl Mannheim numa página célebre da *Ideologia e utopia* (1929) (cf. o artigo "Escatologia", neste volume), é necessário esperar pelos hussitas e depois por Thomas Münzer e os anabatistas, para que o milenarismo "se transforme num movimento ativo de certas camadas sociais específicas".

Reação de retorno ao primitivismo. Um outro tipo de reação mais moderna, se assim se pode dizer, precursora do *Syllabus* de Pio IX (1864), aparece na segunda metade do século XIII. Depois de ter condenado, em 1270, treze proposições que teriam sido ensinadas na Universidade de Paris e que trazem consigo a marca de influências árabes, o bispo de Paris, Étienne Tempier, em 1277, condena 219 proposições que formam um cento de teses verdadeira ou supostamente professadas, incluindo algumas teses tomistas. É acima de tudo a condenação de

Aristóteles, que se tornou o filósofo por excelência de muitos escolásticos, e que o bispo, apoiado pelo papa, relega para o estatuto de pagão a renegar. Van Steenberghen, na *Philosophie au XIIIe siècle* (1966), vê a palavra "reação" surgir espontaneamente sob a sua pena a este propósito. A grande condenação pronunciada por Étienne Tempier "rompeu [...] o equilíbrio de forças em favor da reação conservadora".

Antes destas condenações, que renovavam e alargavam de uma forma muito mais ampla e sistemática as interdições pontificiais do início do século XIII de explicação da obra de Aristóteles nas universidades, o franciscano Roger Bacon — que em Paris comentara Aristóteles, por volta de 1245, e que retornou a Oxford, na sua Inglaterra natal — escreveu, entre 1247 e 1267, a sua principal obra, o *Opus maius*, na qual expunha idéias geralmente consideradas importantes para o desenvolvimento da noção de progresso.

A sua idéia principal era a necessidade de promover, contra o verbalismo oco de grande parte dos escolásticos parisienses, o conjunto unificado das ciências, fundado sobre as matemáticas e progredindo com a ajuda da ciência experimental. Atribuía esta idéia ao ensino dos mestres oxonianos, em particular Robert Grossetesta e Pierre de Maricourt, inventor do imã e, segundo Bacon, fundador da ciência experimental. Eis o que diz Roger Bacon dos seus mestres ingleses, descrevendo assim o próprio projeto: "Houve homens muito famosos, como o bispo Robert de Lincoln e o irmão Adam de Marsh e muitos outros que, graças ao poder da matemática, puderam explicar as causas de tudo e expor adequadamente tanto as coisas humanas como as divinas" (IV, d.I). Estes são os intelectuais do seu tempo que Roger Bacon admira: "Com estes sentia-se a participar numa sociedade especial de homens que trabalhavam para a promoção do progresso efetivo, mesmo que ignorado, da comunidade dos crentes" (Alessio, 1957, p. 16).

Franco Alessio mostrou com clareza como as relações ambíguas de Roger Bacon com a história e, em particular, com as condições históricas do seu tempo deram à sua concepção de progresso uma nota de originalidade e também precisos limites:

> Postulando como princípio uma perfeita equação entre sacralidade e *potestas* das ciências e, reconhecendo os movimentos pelos quais, em

vertentes opostas, a experiência histórica desmente de fato tal postulado, Bacon chegava porém a reconhecer exatamente nestas contradições a mola do progresso científico, indissociavelmente conectado com uma renovação da vida religiosa. Tratava-se, na verdade, de negar as negações, surgidas historicamente e empiricamente localizáveis, da sacralidade, das ciências e da sua *potestas*. Dado que estas negações residem e se radicam nas modalidades imperfeitas, obscurecidas por preconceitos, da execução da investigação científica e da vida religiosa, tratava-se de restaurar a pureza originária de uma e de outra, a fim de garantir a perfeita execução dos programas da vida religiosa e da investigação científica, reciprocamente condicionadas. Ora, é verdade que o progresso científico-religioso não pode ser considerado de modo algum por Bacon um processo absoluto, mas antes uma sucessão de atos através dos quais se afastam as simples aparências privadas de justificações e de causas objetivas, pelo que, mesmo no caso de um coroamento definitivo do progresso em direção à sapiência absoluta, tal coroamento coincidiria com o reconhecimento da não-existência absoluta do progresso (op. cit., pp. 68-69).

A concepção histórica de Roger Bacon, ou antes, a concepção de uma ligação necessária (*subalternatio*) entre a ciência empírico-matemática e uma sabedoria hermético-religiosa impediu, tanto no plano teórico como no prático, o desenvolvimento de uma verdadeira ideologia do progresso em Roger Bacon e nos seus discípulos medievais a partir do século XIV. Como mostrou Luporini (1953, pp. 19-21), o passo decisivo para o mundo moderno nesta matéria será o abandono por Leonardo da Vinci, no fim do século XV, do antigo *éthos* magístico-hermético cristão.

O nascimento da idéia de progresso (séculos XVI-XVIII)

A idéia explícita de progresso desenvolve-se entre o nascimento da imprensa no século XV e a Revolução Francesa. Esta idéia não só está longe de se ter espalhado entre todos os intelectuais da época, mas mesmo os que a exprimem o fazem — como nos séculos precedentes — com importantes limitações, conscientes ou inconscientes, contendo muitas vezes contradições implícitas. Pode-se dizer que, até o início do

século XVII, os obstáculos a uma teoria consciente do progresso continuam a ser determinantes; que, de 1620 a 1720, aproximadamente, a idéia de progresso se afirma antes de mais nada no domínio científico; que, depois de 1740, o conceito de progresso tende a generalizar-se e difunde-se nos domínios da história, da filosofia e da economia política. Ao longo de todo este período, com avanços e recuos, o que favorece o nascimento da idéia de progresso são, em primeiro lugar, as invenções, a começar pela imprensa, depois o nascimento da ciência moderna, tendo como episódios espetaculares o sistema copernicano, a obra de Galileu, o cartesianismo e o sistema de Newton. É também o crescimento da confiança na razão e a idéia de que o mundo físico, moral e social é governado por leis. Por fim, a última grande obra dominada pela idéia de providência, o *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet (1681), não põe a existência de constantes na evolução das sociedades em conflito com uma providência todo-poderosa livre, mas não arbitrária.

Dois obstáculos epistemológicos impedem, no entanto, que a noção de progresso se imponha. O primeiro consiste no fato de o modelo continuar a ser posto no passado. O humanismo está animado de um sentimento de progresso em relação à Idade Média, termo que o próprio humanismo inventou na segunda metade do século XV e assenta na idéia de um eclipse dos valores da Antigüidade no presente. O progresso nada mais é que um retorno aos antigos, um renascimento. Rabelais exprimiu-o com vigor: "Agora todas as disciplinas estão restituídas [...]" (*Gargantua et Pantagruel*, II, VIII).

Sobre as relações entre o humanismo e o progresso científico no século XVI, Lerner, ao estudar o caso da astrologia, formulou o seguinte juízo equilibrado:

> O humanismo do Renascimento é ambivalente deste ponto de vista: "progressista", enquanto quer ultrapassar o passado próximo, a *media aetas*, e seria, neste aspecto, mais moderno que os modernos; mas "conservador", enquanto desaprova esse passado próximo em nome de um passado longínquo que é necessário exumar, porque o homem estava então mais próximo da verdade, da sabedoria, da perfeição. A própria noção de Renascença, enquanto mito, é, no fundo, indissociável de uma concepção cíclica — de origem astrológica — da História (1979, p. 55).

A concepção dominante da história continua a ser a de uma história cíclica, passando por fases de progresso, de apogeu e de decadência (cf. o artigo "Decadência", neste volume). Na primeira parte do século XVIII, é ainda a opinião de Montesquieu, expressa não só nas *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence* (1734), mas também na recolha dos seus pensamentos (1716-1755), publicada somente em 1917: "Quase todas as nações do mundo seguem este ciclo: primeiro são bárbaras; conquistam e tornam-se nações civilizadas; esta civilização as faz maiores e tornam-se nações polidas; a polidez enfraquece-as; são conquistadas e voltam a ser bárbaras: como prova destas afirmações, temos os gregos e os romanos" (apud Jean Ehrard, *Politique de Montesquieu*, 1965, p. 82). Mesmo Voltaire "encontrou no passado os seus próprios ideais; eis porque o apogeu de sua obra é *Le siècle de Louis XIV*" (Cassirer, 1932, p. 227).

Revelaram-se aqui, segundo Bury (1920), algumas etapas essenciais do nascimento da idéia de progresso, do século XVI ao século XVIII.

Maquiavel, neste aspecto como em muitos outros, é um conservador. Para ele, a natureza humana é imutável, as boas instituições apenas necessitam da sabedoria de um bom legislador, o modelo do bom governo encontra-se no passado: é a Roma republicana.

Mas a idéia de um progresso intelectual é afirmada por Rabelais e Petrus Ramus (1515-1572), crítico de Aristóteles e primeiro professor de matemática no Collège de France, que declara, no *Praefatio scholarum mathematicorum* (1569): "Vimos num só século maior progresso nos homens e nas obras de saber do que os nossos antepassados no total dos catorze séculos precedentes" (apud Bury, 1920), e Guillaume Postel (1510-1581), para quem "os séculos não param de progredir" (*saecula semper proficere*).

A idéia de progresso, reconhecida no curso da história, afirma-se com Jean Bodin e o seu *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1572). Rejeita a teoria da decadência da humanidade e recusa o modelo da Idade do Ouro: "Se essa pretensa Idade do Ouro pudesse ser evocada e comparada com a nossa, considera-la-íamos de ferro". Bodin pensa, sem dúvida, que a história obedece a uma lei de oscilações, de desenvolvimento seguido de declínio, dando lugar a uma nova fase de desenvolvimento, mas sem retorno ao ponto de partida, pois, através das

séries oscilantes, há uma "ascese gradual". Este progresso contínuo é técnico, caracterizado nos tempos modernos por três invenções principais: a bússola, a pólvora e sobretudo a imprensa; mas é também de caráter moral, como testemunha por exemplo a abolição dos espetáculos de gladiadores, na época em que o paganismo antigo foi substituído pelo cristianismo.

A consciência do progresso científico e técnico, a confiança nos sábios por quem a cidade deveria ser governada (pensamos na *New Atlantis*, escrita por volta de 1623 e publicada, incompleta, em 1627) animam Francis Bacon no *Novum organum* (1620) e no *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623). Para ele, a Antigüidade, longe de ser um modelo, não é mais que a juventude balbuciante do mundo. O progresso faz-se por acumulação: "O tempo é o grande inventor e a verdade é filha do tempo e não da autoridade". Mas ignorou a importância das matemáticas, e hoje temos tendência, apesar do seu papel no nascimento da experimentação científica, para ver nele um espírito "pré-científico".

Seria ainda mais ridículo definir em algumas linhas o lugar ocupado por Descartes no desenvolvimento da idéia de progresso. Pondo em evidência as uniformidades do sistema da natureza, fundando a unidade da ciência na demonstração de que a natureza obedece a leis, Descartes lançou as bases da noção de progresso. E talvez, com mais rigor, definiu o método científico e filosófico como um processo de *progresso contínuo:* é o que diz a quarta das *Regulae ad directionem ingenii* (1628): "O que entendo por método é um conjunto de regras certas e fáceis, pela observação exata das quais se estará certo de nunca tomar o falso pelo verdadeiro, sem inúteis esforços do espírito, mas, aumentando o saber por um progresso contínuo, chegar-se ao conhecimento verdadeiro de tudo aquilo de que se é capaz".

Enquanto a idéia de progresso era, na segunda metade do século XVII, bloqueada pelo jansenismo e por Pascal, a tirania da Providência desaparecia no próprio Bossuet e em Malebranche, que se esforçava por conciliar a fé cristã e o racionalismo cartesiano. No fim do século, a noção de progresso está pela primeira vez no centro de um grande debate filosófico, literário e artístico, a "querela dos antigos e dos moder-

nos" (cf. o artigo "Antigo/Moderno", neste volume), no âmbito da qual não nos podemos esquecer do lugar capital desempenhado pelo progresso científico, principal promotor da idéia de progresso, sob vários aspectos. A querela prosseguiria durante todo o século XVIII, durante o qual constituirá um tema dominante.

Desde a primeira metade do século XVIII que o conceito de progresso indefinido das Luzes se tornou um dos temas de discussão favoritos, nos salões mais em voga em Paris: os de Mme. de Lambert (falecida em 1733), o de Mme. de Tencin (falecida em 1749) e o de Mme. Dupin.

Em 1737, o abade de Saint-Pierre publica as suas *Observations sur le progrès continuel de la raison universelle.* Para ele a civilização está ainda na infância. Mas o progresso desenvolve-se. Distingue quatro sinais e instrumentos: o comércio marítimo, produtor de riquezas, que, por sua vez, permite a generalização dos lazeres, nomeadamente o crescimento do número de escritores e de leitores; as matemáticas e a física, que são cada vez mais estudadas nas escolas e que colocam em questão a autoridade dos antigos; a fundação das academias científicas, que favorecem as invenções; a difusão da imprensa e, graças a ela, a difusão das idéias em língua vulgar. Mas a razão prática, isto é, a moral, não conseguiu progressos semelhantes aos da razão especulativa.

Montesquieu, nas *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence* (1734), demolindo a velha idéia da instabilidade das coisas humanas, afirma: "Não é a Fortuna que domina o mundo", mas o conceito de decadência mantém-se sempre fundamental para ele. Louis Althusser (1964) mostrou bem o paradoxo da Fortuna de Montesquieu no século XVIII que, num contexto muito diferente e sob uma forma totalmente diversa, lembra a influência de Joaquim da Fiore no século XIII:

> Este feudal inimigo do despotismo tornou-se o herói de todos os adversários da ordem estabelecida. Por uma singular inversão da história, aquele que olhava para o passado apareceu abrindo as portas do futuro [...] Este paradoxo liga-se, antes de mais nada, ao caráter *anacrônico* da posição de Montesquieu. Foi porque ele defendia a causa *de uma ordem ultrapassada* que se tornou o adversário da ordem presente que *outros deveriam ultrapassar* (1964, p. 115).

Voltaire via em Newton o maior homem que jamais existira (*Lettres sur les anglais* [1733], XII). Ernst Cassirer (1932) definiu bem o papel, ao mesmo tempo, considerável e limitado que Voltaire assumiu na história do progresso da humanidade:

> A historiografia crítica deve prestar à história o mesmo serviço que as matemáticas às ciências da natureza. Deve libertar a história do reino das causas finais e fazê-la retornar às causas empíricas reais [...] A análise psicológica determina em definitivo o sentido verdadeiro da idéia de progresso; funda-a e justifica-a, mostrando ao mesmo tempo os seus limites e mantendo dentro deles a sua aplicação. Mostra ainda que a humanidade não poderia ultrapassar os limites da sua "natureza" — que essa natureza, todavia, não é dada de uma vez por todas, devendo, ao contrário, ser elaborada pouco a pouco e imposta continuamente através dos obstáculos e das resistências. É evidente que a "razão", como faculdade humana fundamental, é dada desde o início e é, em todo o lado, una e idêntica. Mas, longe de se manifestar exteriormente na sua perenidade e universalidade, dissimula-se por detrás da multidão dos usos e dos costumes e sucumbe sob o peso dos preconceitos. A história mostra como ela supera pouco a pouco estas resistências, como ela *se torna* aquilo que *é* por natureza. O progresso verdadeiro não diz respeito à razão, nem à humanidade enquanto tal, mas unicamente à sua exteriorização, à sua *revelação* empírico-objetiva. E é justamente esta revelação progressiva, esta caminhada da razão em direção à transparência acabada que constitui o sentido verdadeiro do progresso histórico (Cassirer, 1932, pp. 226-27).

Apesar da sua propensão excessiva para perceber as regressões e declínios, Voltaire nota na evolução histórica um movimento geral positivo e dá provas de um "historicismo progressista" (cf. Diaz, 1958). No *Essai sur les moeurs*, observa: "Pelo quadro que traçamos da Europa, desde o tempo de Carlos Magno até os nossos dias, é fácil verificar que esta parte do mundo é incomparavelmente mais populosa, mais civilizada, mais rica, mais esclarecida do que antes, e que é mesmo muito superior ao que era o Império Romano, se excetuarmos a Itália" (1756, II, pp. 810-11).

Para os enciclopedistas (a *Enciclopédie* aparece de 1751 a 1765), "a crença no progresso era a base da sua fé, mesmo que, ocupados pelos

problemas imediatos do melhoramento, tenham deixado este conceito vago e mal definido. A própria palavra raramente é pronunciada nos seus escritos. A idéia está subordinada a outras idéias entre as quais aparece e com as quais se mistura: Razão, Natureza, Humanidade, Luzes" (Bury, 1920, p. 163). Como bem disse Ehrard: "A idéia mestra do século das Luzes não foi a idéia de Progresso, mas a de Natureza [...] O recurso à idéia de Natureza pode traduzir uma atitude mental exatamente oposta à que é expressa pelo tema do Progresso; continuam porém a existir motivos válidos para considerar a deusa Natureza como a mãe do deus Progresso" (1970, p. 389).

Em 1750, com a idade de 23 anos, Turgot, que projetava o *Discours sur l'histoire universelle*, fez duas conferências na Sorbonne sobre o progresso geral da evolução histórica: *Des progrès sucessifs de l'esprit humain* e *Avantages que le christianisme a procurés au genre humain*. Enquanto a maioria dos homens das Luzes, seguindo os humanistas da Renascença, apenas sentiam desprezo pela Idade Média, Turgot sublinhava que tinha havido nessa época progressos nas artes mecânicas, no comércio e em alguns aspectos dos costumes, que abriram caminho a tempos mais felizes.

Em 1772 (apareceu uma nova edição em 1776), o marquês de Chastellux publica uma obra intitulada *De la félicité publique*, na qual defende que em nenhuma época do passado foi o homem mais feliz que no presente e que o progresso do futuro está assegurado, fazendo recuar a guerra e a "superstição" (isto é, a religião).

Em 1770, Sébastien Mercier publica em Amsterdã *L'an 2440*, na qual pergunta: "Quando parará a perfectibilidade do homem, tendo à sua disposição a arma da geometria, das artes mecânicas e da química?" (apud Bury, 1920). O ano 2240 verá um mundo onde as Luzes já triunfaram. *L'an 2440* substitui a utopia do tempo pela utopia do espaço (cf. Trousson, 1971). "A idéia de progresso comanda a representação do tempo, da sucessão dos séculos que culminam com tal futuro [...] A história já não é marcada por progressos, mas pelo próprio progresso, um movimento global e irresistível cuja finalidade assenta na atualização dos grandes valores que comandam o aperfeiçoamento do espírito humano" (Baczko, 1978, IV, pp. 166, 168). Do mesmo modo Volney,

que publica *Les ruines ou Méditations sur les révolutions des empires* em 1791, crê num lento processo progressivo que continuará até que toda a espécie humana forme uma única e grande sociedade, dirigida pelo mesmo espírito e com as mesmas leis, e goze toda a felicidade de que a natureza humana é capaz.

A apoteose desta ideologia do progresso dá-se, em plena Revolução, com o *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793-1794), de Condorcet. Este insiste também na importância das ciências e das técnicas, como, por exemplo, a imprensa. Mas a idéia de que o progresso no conhecimento é causa do progresso social e gera liberdade e igualdade é nova, ou nunca tinha sido enunciada com tanta força. Além disso, o progresso tanto ilumina o futuro como o passado: "O método de Condorcet assume por vezes aspectos que fazem pensar naquilo a que hoje se chama futurologia" (Baczko, 1978).

Nesta segunda metade do século XVIII o desenvolvimento de um pensamento econômico, influenciado também pela idéia de progresso, constitui outra novidade. Porém, na França, a escola dos fisiocratas, particularmente com Quesnay, seu expoente máximo, considera que apenas a agricultura gera riqueza e progresso. Seu discípulo Du Pont de Nemours escreve, apesar de tudo, um tratado com o título *Origines et progrès d'une science nouvelle* (1768).

O inglês Adam Smith expõe, por sua vez, na célebre *Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (1776), a história de um gradual progresso econômico da sociedade humana cujos principais aspectos são a liberdade de comércio e a solidariedade econômica. Na obra *Enquiry concerning political justice* (1793), seu compatriota William Godwin critica o liberalismo e o direito de propriedade e traça um programa de progresso baseado na abolição do Estado, no trabalho e no princípio: a cada um segundo as suas necessidades.

Na Alemanha, o otimismo do progresso inspirou Herder nas *Idéias sobre a filosofia da história da humanidade* (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784) e nas *Cartas para fazer progredir a humanidade* (*Briefe zur Beförderung des Humanität*, 1793-1997), e Kant, na *Idéia de uma história universal de uma perspectiva cosmopolita* (*Idee einer Universalgeschichte von den Kosmopolitischen Standpunkt*, 1784), em que o progresso geral é subordinado ao progresso moral.

Kant sofreu a influência de Rousseau, que, no *Discours sur le rétablissement des sciences et des arts* (1750) e no *Discours sur l' origine et les fondements de l' inégalité parmi les hommes* (1754), pareceu defender uma teoria de regressão histórica, de antiprogresso, acusando a civilização de corromper a humanidade. Foi assim que estas obras foram compreendidas pela maioria dos contemporâneos e pelos sucessivos leitores de Rousseau, até os nossos dias. No entanto, Ernst Cassirer defendeu que Rousseau nunca desejou uma regressão da humanidade e que sublinhou no prefácio do *Discours sur l' inégalité* que falar de "estado natural" é falar "de um estado que já não existe, *que talvez nunca tenha existido e que provavelmente nunca existirá* e sobre o qual é necessário possuir noções justas para bem julgar do nosso estado presente". Ao contrário, no *Du contrat social* (1762), propõe ao homem "transformar o atual estado de constrangimento em estado de razão e a sociedade, que é obra da cega necessidade, em obra da liberdade" (Cassirer, 1932, p. 271).

O triunfo do progresso e o nascimento da reação (1789-1930)

Paradoxalmente, a Revolução Francesa, que aparece como o triunfo político e ideológico da idéia de progresso e marca uma data capital na história desta noção, raramente faz referência de forma explícita a este conceito.

Está sem dúvida mais ligada a certas formas particulares desse progresso, em especial às que figuram na divisa: liberdade, igualdade, fraternidade. Note-se que, enquanto a noção de progresso implica uma continuidade, a Revolução Francesa se apresenta antes de mais nada como ruptura, começo absoluto. O membro da Convenção, Gilbert Romme, ao apresentar o calendário republicano declara: "O tempo abre um novo livro à história; e, na sua nova marcha, majestosa e simples como a igualdade, deve gravar com um novo buril os anais da França revolucionária" (apud Baczko, 1978). Deve ser esquecido tudo o que pertence aos "dezoito séculos" em que dominou, como único progresso, o "fanatismo". As duas únicas referências do calendário são, por um lado, a ordem natural — a proclamação da República, a 21 de setembro de 1792, "último dia da realeza e que deve ser o último da era vulgar",

coincidiu com o equinócio do outono ("assim, a igualdade dos dias e das noites estava marcada no céu no preciso momento em que a igualdade civil e moral era proclamada pelos representantes do povo francês como sendo o fundamento sagrado do seu novo governo") — e, por outro lado, a própria revolução cujos estágios e jornadas mais gloriosas devem estar presentes e ser comemoradas no novo calendário. Esta ruptura do tempo revolucionário com o passado foi ressentida por outros revolucionários como um esquecimento, uma negação da idéia de progresso. Dois instituidores da Franciada (anteriormente a festa de são Dionísio), os cidadãos Blain e Bouchard, publicaram, em 1794, um *Almanach d'Aristote ou du vertueux républicain* que "se inspira numa certa idéia da história-progresso" (ibidem). O seu calendário pretende mostrar que a nova era, aberta pela Revolução, é também o finalizar da história que a precedeu, substituindo os santos por grandes homens do passado, benfeitores da humanidade. O seu calendário "faz da idéia de história-progresso um instrumento de assimilação do passado" (ibidem).

No entanto, a hostilidade nos confrontos da Revolução Francesa deu origem ao pensamento que iria ser denominado de "reacionário" e a movimentos de grupos ideológicos ou políticos que os seus adversários iriam englobar sob o rótulo pejorativo e desprezível de "reação". O adjetivo "reacionário" aparece a partir de 1790 e o substantivo "reação", no seu sentido político, a partir de 1796. Littré, no *Dictionnaire,* em 1869, define assim a palavra *réaction*, no seu sétimo e último sentido: "Diz-se do conjunto de atos de um partido oprimido que se torna o mais forte. Mais particularmente, do partido conservador como oponente à ação da Revolução. Depois da queda de Robespierre, a reação monárquica foi muito violenta no sul da França". Quanto ao adjetivo *réactionnaire*, é definido ainda como um "neologismo": "Quem coopera com a reação contra a ação da revolução. Poder reacionário", e, como substantivo, "os reacionários dos anos III devastaram o sul da França".

O refluxo da idéia de progresso, típica da Idade das Luzes, na verdade, também se manifestou muito cedo fora de um contexto ideológico ou político preciso. No seu *Essay on the principle of population* (1798), Malthus punha as idéias otimistas sobre o progresso no mesmo plano das ilusões. Contestava o otimismo populacionista, expresso a partir do século XVI por Jean Bodin na frase: "Não há riqueza senão

de homens", e denunciava a cegueira ou a hipocrisia dos fisiocratas, de Godwin e de Condorcet, que tinham fé no progresso econômico e social sem abrirem os olhos à superpopulação. Malthus condenava a superpopulação porque esta engendrava, segundo ele, a miséria. Esta doutrina ambígua, que Marx iria atacar violentamente, inspirou também os conservadores, que queriam manter o nível de vida dos privilegiados, dos ricos, assim como os partidários da evolução e do progresso, como, por exemplo, Darwin e Spencer.

A reação propriamente dita teve como principais teóricos o inglês Edmund Burke (1729-1797), o francês Joseph de Maistre (1753-1821), Louis de Bonald (1754-1840) e Gobineau (1816-1882).

Burke, nas suas *Reflections on the Revolution in France* (1790), reprova os revolucionários franceses de 1789, como, por exemplo, um Sieyès, de seguir uma natureza abstrata e não a verdadeira natureza que é a história. Foi por querer fazer tábula rasa e desprezar os preconceitos, ou seja, as tradições que, segundo ele, a Revolução Francesa era uma aberração antinatural. Burke acreditava no progresso, mas unicamente num progresso moral dirigido por Deus e pela Providência, um Deus muito ligado aos privilégios do passado. Burke foi o mestre imediato de todos os "reacionários", e o seu pensamento, numa versão simplificada, inspirou as ideologias reacionárias de finais do século XIX e início do século XX, um Taine ou um Barrès.

O saboiano Joseph de Maistre, exilado na Suíça, na Sardenha e em São Petersburgo, morto em Turim em 1821, tomou-se o crítico da "revolução satânica" e viu no catolicismo ultramontano "a única sociedade existente de que se poderá esperar um desenvolvimento fiel às profundidades divinas de origem constitucional" (Vallin, 1971, p. 341). A sua reflexão "reacionária" apresenta duas originalidades: procura recuar às origens das idéias que ataca, tendo, por exemplo, consagrado uma obra (póstuma) a Francis Bacon; espera também um novo mundo, mas na tradição escatológica dos milenarismos antigos e dos iluministas do século XVIII. Quanto ao destino da sua obra, é preciso notar que o seu irracionalismo atrairá a atenção de pensadores como Tocqueville, Proudhon e Max Weber.

O principal teórico dos reacionários mais ardentes da primeira metade do século XIX foi Bonald, cuja *Théorie du pouvoir politique et*

religieux dans la société civile démontrée par le raisonnement et par l'histoire (1795) foi "a Bíblia dos *ultras* da Restauração". Aí exalta a autoridade e a tradição. Deus governa o homem e a história por intermédio da sociedade e da linguagem.

A renovação religiosa, eminentemente católica, que reagia à Revolução, não conduzia fatalmente à negação da idéia de progresso. No desabrochar religioso do Romantismo, houve lugar para pensamentos que conciliavam a religião com o progresso. Madame de Stäel, em *De la littérature* (1800), encontrava na história um progresso ininterrupto e negava, assim, a existência de uma regressão na Idade Média. Esta reabilitação da Idade Média pelo Romantismo explica-se não só pelo atrativo estético desta época redescoberta, mas também por uma crença difusa no progresso que não podia sofrer longos eclipses. É a primeira atitude de Michelet a respeito da Idade Média, entre 1833 e 1844, quando viu no cristianismo uma força positiva. No mesmo período, traduz a *Scienza nuova* de Vico, na qual descobre a idéia de progresso como espiral.

O caso mais notável de conciliação entre o catolicismo e a ideologia do progresso foi o de Ballanche (1776-1847). Este mata-mouros de Rousseau e da Revolução, este cantor da Restauração, este fiel da Providência no *Essai sur les institutions* (1818), no prefácio à edição das suas obras em 1830 e em *La ville des expiations* (1832), faz o elogio da indústria, "poder recentíssimo dos tempos modernos, criada pela classe média, tornada pouco a pouco a própria sociedade" e que adota a lei cristã sancionando a abolição da escravatura. Deus quer a perfectibilidade contínua da humanidade através da provação, do insucesso, da expiação e reabilitação que geram o progresso". Ballanche professou, assim, uma teoria otimista do pecado original e construiu uma "teologia do progresso" (cf. Bénichou, 1977, pp. 85-92).

Mas o século XIX foi o grande século da idéia de progresso, na linha dos dados adquiridos e das idéias da Revolução Francesa. Como sempre, o que mantém esta concepção e a faz desenvolver são os progressos científicos e técnicos, os sucessos da Revolução Industrial, a melhoria, pelo menos para as elites ocidentais, do conforto, do bem-estar e da segurança, mas também os progressos do liberalismo, da alfabetização, da instrução e da democracia. Na França da Segunda República

e na Prússia do século XIX, por exemplo, as instituições difundem eficazmente a idéia de progresso.

A ideologia do progresso herdada das Luzes e da Revolução encontrava-se ainda na França do Consulado e do Império, em *ideólogos* como Cabanis e Destutt de Tracy.

Mas houve, sobretudo, a procura de leis e, se possível, de uma lei do progresso. Foi essa a preocupação dos pensadores burgueses e dos precursores do socialismo.

Guizot (1829), na primeira lição do *Cours d' histoire moderne,* assimila a noção de civilização à de progresso: "A idéia do progresso, do desenvolvimento, parece-me ser a idéia fundamental contida na palavra 'civilização'". Esta idéia é antes de mais nada de natureza econômica e social. O conteúdo do progresso é, "por um lado, uma produção crescente de meios de força e de bem-estar na sociedade e, por outro, uma distribuição mais eqüitativa entre os indivíduos, da força e do bem-estar produzidos" (Guizot, 1829, p. 114). O progresso deve ser também intelectual e moral e "revela-se através de dois sintomas: o desenvolvimento da atividade social e o da atividade individual, o progresso da sociedade e o progresso da humanidade" (op. cit., p. 116).

Nos "socialistas da utopia", encontramos, segundo Maxime Leroy (1946), uma sucessão de palavras mágicas envolvidas no âmbito mais geral de duas outras: progresso e ciência, que lhe devem conferir "a plenitude de um significado real".

O inglês Robert Owen (1813-1814), no tratado *A new view of society or Essays on the formation of the human character preparatory in the development of a plan for gradually amealiorating the condition of mankind,* chama à formação de

> um só sistema científico em todos os seus ramos para a produção, conservação, distribuição e consumo das riquezas, da forma mais vantajosa para cada um e para todos; para bem formar o caráter físico, intelectual, moral e prático e, para governar o todo, sem violência nem fraude, de forma a efetuar um progresso contínuo no aperfeiçoamento de todas as disposições sociais, em toda a espécie de conhecimento e no desfrutar de uma felicidade crescente e inalterável.

Ninguém mais que Owen atribuiu como objetivo do progresso aquela *felicidade* da humanidade, que o revolucionário Saint-Just chamava "uma idéia nova na Europa". Para apoiar as suas teorias, Owen fundou duas comunidades: New Lanark, na Escócia, e depois New Harmony, nos Estados Unidos, que foram falanstérios do progresso.

O francês Henri de Saint-Simon (1760-1825) ocupa um lugar especial no socialismo utópico, sobretudo porque as suas idéias, para além de terem influenciado teóricos e economistas, foram também adotadas por numerosos industriais e homens políticos da França do século XIX. Ele abala de forma decisiva a perspectiva histórica do progresso, através da recusa de toda a nostalgia do retorno ao passado. Está nos antípodas de um Rousseau que, apesar de Cassirer e apesar da sua influência nos revolucionários de 1789, pode ser considerado o principal "reacionário" do século XVIII (o Rousseau que lamenta no *Essai sur l' origine des langues* [1761], "uma idade feliz em que nada marcava as horas") e descobre que "a Idade do Ouro do gênero humano não está para trás de nós, mas à frente, na perfeição da ordem social". Na sua célebre *Parabole* (1810) (que é conhecida como a primeira carta do *Organisateur*), Saint-Simon (1819-1829) afirma:

> A prosperidade da França apenas pode ser assegurada pelos progressos das ciências, das belas-artes e dos ofícios; ora, os príncipes, os grandes oficiais da coroa, os bispos, os mercadores da França, os prefeitos e os proprietários ociosos não trabalham diretamente para o progresso das ciências, das belas-artes e dos ofícios; longe de contribuir para isso, eles não podem senão estorvá-los, uma vez que se esforçam por prolongar a preponderância exercida até hoje pelas teorias conjecturais sobre as ciências positivas [...].

No *Catéchisme des industriels* (1823-1824), obra coletiva, entre cujos colaboradores se encontra Auguste Comte, Saint-Simon proclama que os industriais devem ser colocados à cabeça do governo, pois eles constituem os motores do progresso: "Se tudo é feito através da indústria, tudo deve ser feito para ela".

A ideologia do progresso encontra, sem dúvida, nesta fase, a expressão mais acabada desta ideologia na filosofia de Auguste Comte, tal como ele a exprimiu nomeadamente no *Cours de philosophie positive*

(1830-1842). No *Discours préliminaire sur l' ensemble du positivisme* (1848), declara:

> Uma sistematização real de todos os pensamentos humanos constitui, portanto, a nossa primeira necessidade social, igualmente relativa à ordem e ao progresso. O cumprimento gradual desta vasta elaboração filosófica fará surgir espontaneamente em todo o Ocidente uma nova autoridade moral, cujo inevitável prestígio lançará a base direta da reorganização final, ligando as diversas populações avançadas por uma mesma educação geral, que fornecerá em todo o lado, para a vida pública e para a vida privada, princípios fixos de juízo e de conduta. É assim que o movimento intelectual e a agitação social, cada vez mais solidários, conduzem, apesar de tudo, a elite da humanidade ao advento decisivo de um verdadeiro poder espiritual, ao mesmo tempo mais consistente e mais progressivo do que aquele de que a Idade Média tentou prematuramente fazer o admirável esboço.

Este texto demonstra que a ideologia do progresso não está inevitavelmente ligada ao espírito democrático. Auguste Comte, depois de uma surpreendente reabilitação da Idade Média, primeira idade de uma tentativa de "poder intelectual", afirma o seu elitismo: é um aristocrata intelectual do progresso. Exatamente na mesma data, em 1848 (embora o livro não tenha aparecido senão em 1890), Ernest Renan dizia a mesma coisa no *Avenir de la science* e, nos *Dialogues et fragments philosophiques*, afirma especificamente: "A grande obra cumprir-se-á pela ciência, não pela democracia. Nada se faz sem grandes homens; deles virá a salvação" (1876, p. 103).

O período de 1840 a 1890 é o do triunfo da ideologia do progresso, simultaneamente com o grande *boom* econômico e industrial do Ocidente.

O saint-simoniano Buchez exprimiu a nuança progressista do socialismo cristão desde 1833, na sua *Introduction à la science de l' histoire;* o socialista Louis Blanc funda, em 1839, a *Revue du Progrès*; Javary publica em 1850 *De l' idée du progrès,* na qual vê a idéia do século, ardentemente professada por alguns e vivamente combatida por outros; Proudhon junta-se ao coro na primeira carta da *Philosophie du progrès* (1851). Em 1852, Eugène Pelletan, na sua *Profession de foi du XIXe siècle,* faz do progresso a lei geral do universo. Em 1854, Bouillier, na sua

Histoire de la philosophie cartésienne, repõe o cristianismo na ascendência progressista. Em 1864, Vacherot escreve uma *Doctrine du progrès.*

Em contrapartida, a idéia do progresso não parece exercer um papel importante no pensamento de Marx. No *Capital* (1867) lê-se, por exemplo:

> A vida social, cuja base é formada pela produção material e pelas relações que ela implica, não se separará do véu místico que lhe encobre o aspecto, senão no dia em que se manifestar como produto de homens livremente associados, agindo conscientemente segundo o seu próprio plano. Mas isso exige um fundamento material da sociedade, um conjunto de condições materiais de existência que são, por sua vez, o produto originário da história de um longo e doloroso desenvolvimento.

"Um longo e doloroso desenvolvimento [...]", que melhor definição para progresso?

É necessário assinalar um acontecimento altamente significativo: a Exposição de Londres de 1851, hino ao progresso industrial e material. No discurso inaugural, o príncipe consorte Alberto declara:

> Vivemos num período de transição perfeitamente maravilhoso, que está em via de atingir rapidamente esse grande objetivo para o qual tende toda a história: a unificação de toda a humanidade. A Exposição de 1851 deve fornecer-nos uma prova de verdade e um testemunho vivo do ponto de desenvolvimento ao qual o conjunto da humanidade chegou no cumprimento desse grande dever e um novo ponto de partida do qual todas as nações possam dirigir os seus futuros esforços (apud Bury, 1920, p. 330).

Na segunda metade do século, a ideologia do progresso deu novos passos adiante com as teorias científicas e filosóficas de Darwin e de Spencer.

O primeiro, em *On the origin of species* (1859), conduziu, segundo Bury (1920), à terceira etapa do desenvolvimento da idéia de progresso. Bury sublinha que, paradoxalmente, o reinado da idéia de progresso se estabelece sobre humilhações do homem. Na época de Copérnico e de Galileu, a astronomia heliocêntrica destronou o homem

da sua posição privilegiada no universo. Sofria uma nova degradação no seu próprio planeta, perdendo a sua gloriosa veste de ser racional especialmente criado por Deus. O transformismo de Darwin veio apoiar os primeiros trabalhos de Herbert Spencer (1820-1903) e nomeadamente a sua teoria geral da evolução exposta nos *Principles of psychology* (1855). Spencer expôs, desde abril de 1857, as suas idéias sobre o progresso num artigo da *Westminster Review*. Aplica em seguida a sua teoria evolucionista à biologia (*Principles of biology*, 1864-1867) e, finalmente, à sociologia (*Principles of sociology*, 1877-1896). A obra de Spencer marcou o coroamento da idéia "do progresso concebido como uma necessidade benfazeja" e a ideologia do progresso de uma Europa, do século XIX, que confundia "a *sua* civilização com *a* civilização" (cf. Valade, 1973).

Todavia, a ideologia reacionária organizava-se e, sobretudo na França, no país da Revolução de 1789, resultava em movimentos políticos.

Num estudo sobre *La Droite en France de 1815 à nos jours* (1968), René Rémond diagnosticou, a partir de 1815, um "corte entre duas Franças que podem ser provisoriamente rotuladas de direita e esquerda", que "se definem pela relação com um passado recente e se reconhecem na aceitação ou na rejeição da obra da Revolução". Rémond distingue, em seguida, em toda a história política da França na transição do século XIX para o século XX, três variedades de direita. A primeira "toma dos *ultras* da Restauração a sua doutrina, a contra-revolução". Deriva o seu sistema de pensamento de uma frase de Joseph de Maistre, no capítulo IV das suas *Considérations sur la France* (1796) : "O que distingue a Revolução Francesa e o que faz dela um *acontecimento* único na história é sua radical iniqüidade; nenhum elemento de bem faz aliviar a visão de quem a observe: representa o mais alto grau de corrupção conhecido, é a impureza em estado puro" (apud op. cit., p. 406). A segunda direita é "conservadora e liberal e herda a sua base ideológica do orleanismo". Quanto à terceira, é "um amálgama de elementos heterogêneos sob o signo do nacionalismo de que o bonapartismo observa um precurso". A primeira direita é reacionária, a terceira é uma mistura de espírito reacionário e de um certo "progressismo", a segunda é, acima de tudo, conservadora, mas há entre as três tendências "trocas, interferências [...], coligações".

Os *ultras*, os mais reacionários, foram realistas e católicos.

No fim do século XIX, uma revista esforça-se por reunir a corrente ultra e a corrente nacionalista. É a *Action Française*, cujo líder será, de pronto, Charles Maurras. O seu primeiro número, datado de 1º de agosto de 1899, abre com um artigo-manifesto cujo título é *Réaction d'abord*.

Entretanto, o pensamento reacionário tingiu-se de anti-semitismo e de racismo. Contesta-se por vezes, hoje, que Gobineau tenha sido racista. É, de fato, verdade que o *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855) combateu a idéia de progresso em bases racistas, fundadas numa biologia pseudocientífica e numa interpretação delirante da história. Para Gobineau, todas as civilizações caminham para a decadência, cuja causa não é a corrupção dos costumes ou o castigo de Deus, mas a mistura de sangues. O caso dos arianos é exemplar, pois que, tendo-se mantido puros durante muito tempo, na Ásia, quando se cruzaram com outras raças, principalmente a amarela e a negra, entraram em declínio. Exigindo a evolução histórica um aumento de cruzamento, Gobineau mergulha num profundo pessimismo histórico.

Depois de 1871, com a Comuna, os *ultras* transformam-se em legitimistas e incluem no seu programa a palavra "contra-revolução", de preferência a "restauração". René Rémond chama a atenção para o fato de a maioria dos *ultras* não ter lido os teóricos da contra-revolução (Bonald, Maistre, a primeira fase de Lamennais) e do seu ideal — vagamente teorizado — ser a sociedade rural, cujos ordenamentos e costumes se dissolvem mais lentamente que os da brilhante, mas frágil, civilização urbana. Segundo ele, "a melhor exposição do seu sistema de pensamento talvez seja a que se encontra num documento de caráter religioso, o texto do *Syllabus* a cujos anátemas se associam voluntariamente" (1968).

Em 1864, o papa Pio IX publicou a encíclica *Quanta cura*, seguida de uma lista de oitenta proposições condenadas, o *Syllabus*. Este documento singular é uma excelente lista de todas as idéias "progressistas" relativas aos "reacionários" e condena explicitamente o progresso, o que é um fato insólito, pois que raramente os reacionários se reconhecem como antiprogressistas.

Na encíclica *Quanta cura*,

> o papa condenava os principais erros modernos: o racionalismo, que chega a negar a divindade do Cristo; o galicanismo, que exige uma sanção do poder civil para o exercício da autoridade eclesiástica; o estatismo, que visa ao monopólio do ensino e suprime as ordens religiosas; o socialismo, que pretende submeter totalmente a família ao Estado; a doutrina dos economistas que consideram a organização da sociedade isenta de outro objetivo que não a aquisição de riquezas; finalmente e sobretudo, o naturalismo, que considera um progresso que a sociedade humana seja constituída e governada sem ter em conta a religião e que logo de início reivindica como ideal a laicização das instituições, a separação da Igreja e do Estado, a liberdade de imprensa, a igualdade dos cultos perante a lei total, a liberdade de consciência, vendo como o melhor regime aquele em que não se reconhece no poder o dever de reprimir pela sanção das penas os violadores da religião católica.

Quanto às oitenta proposições do *Syllabus* entendidas como inaceitáveis,

> elas dizem respeito ao panteísmo e ao naturalismo; o racionalismo que reivindica, principalmente para a filosofia e para a teologia, uma independência absoluta em relação ao magistério eclesiástico; o indiferentismo, que considera que todas as religiões valem o mesmo; o socialismo, o comunismo e a franco-maçonaria; o galicanismo; as falsas doutrinas sobre as relações entre a Igreja e o Estado; as concepções morais errôneas sobre o casamento cristão; a negação do poder temporal dos papas; enfim, o liberalismo moderno (Aubert, 1952, pp. 254-55).

Finalmente, a octogésima e última proposição condenada era assim formulada: "O pontífice romano pode e deve reconciliar-se e transigir com o *progresso*, com o liberalismo e a civilização moderna".

As reações ao *Syllabus* foram diversas: encantou os reacionários e os progressistas anticatólicos e mergulhou os católicos "progressistas" ou simplesmente liberais na confusão, mas muitos deles, a começar pelos membros da hierarquia, encontraram palavras e meios de torná-lo quase inofensivo ou de revertê-lo (cf. Aubert, 1952). Contudo, se o *Syllabus* tranqüilizou momentaneamente os meios mais reacionários, católicos ou não, fez de forma geral crescer o mal-estar no mundo católico perante o progresso (cf. Quacquarelli, 1946).

Depois do pontificado de Leão XIII (1878-1903), que sob certos aspectos acalmou relativamente a situação, Pio X voltou a uma atitude muito "reacionária", pela sua condenação imperdoável (e aplicada) do "modernismo", que se limitou aos meios intelectuais católicos, mas entravou profundamente todos os esforços de conciliação entre a religião e o progresso (cf. o artigo "Antigo/Moderno", neste volume).

A crise do progresso (de 1930 a aproximadamente 1980)

Apesar dos assaltos da reação e das dúvidas, sobretudo a partir de 1890, sobre o valor da ideologia do progresso, apesar do choque da Guerra de 1914-1918, o progresso é um valor largamente reconhecido, em 1920, no Ocidente, quando Bury publica o seu livro *The idea of progress — An inquiry into its origin and growth*. Aí, define a idéia de progresso como "o ídolo do século", a idéia que impera e regula a idéia de civilização ocidental; lembra que a expressão "civilização e progresso" se tornou um lugar-comum e que se encontram a todo o momento os pares "liberdade e progresso", "democracia e progresso". Sublinha o papel preponderante desempenhado pela França no desenvolvimento desta idéia. Lembra também, oportunamente, os principais componentes da ideologia do progresso. É, antes de mais nada, "uma teoria que engloba uma síntese do passado e uma profecia do futuro". É, em seguida, uma interpretação da história que considera que os homens avançam mais ou menos depressa, mas em geral bastante lentamente, numa direção definida e desejável (implica, pois, como finalidade, a felicidade) e supõe a indefinida continuação desse progresso.

Esta evolução assim valorizada repousa na natureza psíquica e social do homem e não deve estar à mercê de uma vontade exterior, excluindo, portanto, a intervenção de uma providência divina.

Finalmente, esta idéia requer que o homem tenha muito tempo à sua frente, que o fim do mundo não esteja próximo. Ora, a astrofísica assegura ao nosso universo inúmeras miríades de anos.

Todavia, em 1920, a ideologia do progresso foi objeto de numerosas críticas e levantou muitas dúvidas:

> A geração de 1890 não tinha o sentido do progresso técnico e industrial, nem o das possibilidades que se abriam ao homem graças a esse progresso. A sua concepção do mundo estava longe de ser otimista e, embora tendo um sentido agudo da miséria e da exploração, tinha muitas vezes a tentação de as tornar responsáveis pelas iniqüidades da ordem social e do desenvolvimento industrial (Sternhell, 1972, p. 64).

Sem dúvida que esta crítica era muitas vezes ambígua e confusa. É o caso de Georges Sorel (1908), nas *Illusions du progrès,* que pertence a uma época em que é ainda marxista e cuja crítica parte de uma concepção segundo a qual a ideologia do progresso é uma ideologia burguesa: "A teoria do progresso foi recebida como um dogma, na época em que a burguesia era a classe dominante; devemos, portanto, olhá-la como sendo uma doutrina da burguesia" (op. cit., p. 6). Sorel entrega-se, então, a uma viva crítica das ideologias do progresso, nos séculos XVIII e XIX, em particular de Turgot, que tinha querido "substituir o dogma teocrático por uma teoria do progresso que estivesse em relação com as aspirações da burguesia esclarecida do seu tempo", Condorcet e, no século XIX, os seguidores de uma concepção ainda mais degenerada do progresso, a concepção organicista, que conduz, por exemplo, "à necessidade da democracia no futuro" segundo um processo orgânico. Estranhamente — mas Le Play fez outro tanto —, vê um partidário desta teoria organicista do progresso em Tocqueville, que, na *Démocratie en Amérique* (1835-1840), escrevia que os homens deveriam "reconhecer que o desenvolvimento gradual e progressivo da igualdade representa, ao mesmo tempo, o passado e o futuro da sua história" (op. cit., p. 245).

Sorel é levado pela sua crítica da idéia de progresso ao elitismo e ao antiintelectualismo ("a experiência mostra que os filósofos, ao contrário de ultrapassarem as pessoas simples e lhes mostrarem o caminho, estão quase sempre atrasados em relação ao público" (op. cit., p. 202) e à crítica da democracia. Convertido ao irracionalismo, sob a influência de Bergson, hesitará no fim da sua vida (morreu em 1922) entre Maurras, que lhe abre os braços, e Lênin, que o considera "trapalhão".

A crítica da idéia de progresso, como bem o demonstrou Sternhell (1978), aproxima, depois de 1890, a extrema-direita "revolucionária"

e a extrema-esquerda "antidemocrática". Este elemento é importante na preparação ideológica do fascismo.

No entanto, os defensores do progresso procuravam justificar a sua fé pelo recurso a novos métodos científicos e a moderá-la, tendo em conta as críticas e as dúvidas que se manifestaram a seu respeito. Um caso típico é fornecido pela obra de um italiano, Alfredo Niceforo, que reuniu a competência de jurista, de estatístico e de antropólogo. Nos *Indices numériques de la civilisation et du progrès,* de novo reunidos numa aproximação significativa, dá uma acepção muito ampla à palavra "civilização": "O conjunto dos fatos da vida material, intelectual e moral de um grupo de população e a sua organização política e social". Substitui, assim, "a idéia unilateral de otimismo de civilização [...] pela idéia de relatividade da civilização: cada grupo de população, ou cada época, tem a sua civilização" (1921, p. 31). Niceforo tenta então medir a superioridade e o progresso de uma civilização apoiado em diversos sintomas: a criminalidade, a mortalidade, a difusão da cultura, o nível de vida intelectual, o grau de altruísmo. Supondo que se possa chegar a resultados satisfatórios, o que não é o caso, faltava um último critério, muito importante, o sentimento de felicidade da sociedade. Ora, "quaisquer que sejam os inegáveis melhoramentos de que goza uma sociedade, os indivíduos não vêem nem se apercebem de forma alguma que tais melhoramentos sejam um motivo para se sentirem mais felizes" (op. cit., p. 205).

A conclusão de Niceforo não é "muito otimista", resigna-se

> a declarar insolúvel uma grande parte dos problemas que examinamos, ou a tentar simplificá-los [...] é necessário contentar-se em "medir" o progresso material e o progresso intelectual nas suas formas mais simples, lembrando ao mesmo tempo que há muitas vezes oposição entre a melhoria e a superioridade das atuais condições de vida dos indivíduos e o destino da sociedade futura (op. cit., pp. 204-5).

Assim, o problema de uma medição quantitativa parcial do progresso é pelo menos colocado em relação a segmentos de progresso, à falta de um movimento geral e contínuo de progresso.

A Primeira Guerra Mundial abalou a crença no progresso sem a fazer desaparecer, pois o mito da "última vez" restaurou um certo oti-

mismo. Uma primeira série de fatos trouxe, entre 1929 e 1939, novos golpes à ideologia do progresso. A crise de 1929 pôs fim, em primeiro lugar, ao mito da prosperidade, atingindo sobretudo o país que se estava transformando em modelo de progresso econômico, social e político: os Estados Unidos; seguida da evolução de dois modelos de sociedade: a sociedade soviética, as sociedades italiana e alemã. A Revolução Russa de 1917 pareceu a muitos o relançar das esperanças que a Revolução Francesa de 1789 fizera nascer. Os testemunhos de viajantes regressados da União Soviética, como o *Retour d'URSS* de Gide (1936), e os rumores sobre os processos estalinistas fizeram esmorecer os ânimos. À direita, a evolução do fascismo italiano e do nazismo alemão engendravam inquietações paralelas. Finalmente, a guerra da Etiópia, a guerra da Espanha, a guerra sino-japonesa apareceram cada vez mais claramente como o prelúdio de uma nova conflagração mundial.

É necessário colocar aqui — sumariamente — o problema das relações entre fascismo e nazismo, de um lado, e entre progresso e reação, de outro. Defendeu-se, por um lado, que estes regimes eram as formas mais acabadas da reação e, por outro, que eles constituíram o preço pago pela modernização da Itália e da Alemanha. Encontram-se certamente aqui, em escala nacional, as ambigüidades da crítica do progresso à qual se entregaram na França, por exemplo, depois de 1890, a extrema-direita reacionária e a extrema-esquerda antidemocrática.

Efetivamente, desembaraçado do fino verniz modernista e do verbalismo pseudo-revolucionário, o fascismo aparece claramente como um "pensamento eminentemente reacionário" (Milza e Bernstein, 1980, p. 290). Ninguém o exprimiu melhor que Malaparte na *Técnica do golpe de Estado* (1931): "A revolução fascista é um processo de revisão total dos valores civis, culturais, políticos e espirituais, uma crítica objetiva e radical da forma atual de vida civil, de tudo o que é moderno [...]. O objetivo final da revolução fascista é a restauração da nossa civilização natural e histórica, degradada pela subida triunfante da barbárie da vida moderna". E, como o observam bem Milza e Bernstein, o título da revista fascista de Mino Maccari, publicada a partir de 1924, *Il Selvaggio*, exprime perfeitamente "a sua recusa da sociedade industrial e de todos os modernismos ideológicos e culturais" (op. cit., p. 241).

No que diz respeito à Alemanha nazi, na base dos primeiros resultados de um estudo quantitativo, Matzerath e Volkmann (1977) esvaziaram a teoria da modernização:

> No início, os alemães viveram uma revolta dos valores tradicionais contra a modernidade; o programa nazi forneceu-lhes satisfações afetivas recusando toda a análise séria das causas da crise e transferindo-as para o plano pessoal e moral. Chegado ao poder, não podia efetuar nem uma política verdadeiramente moderna, nem uma política conservadora; foi-lhe necessário encontrar um terceiro tipo de legitimidade, que foi a fixação sobre adversários internos e externos. Estes efeitos da modernização não foram senão indiretos e involuntários (Aygoberry, 1979, p. 300).

Em 1936, Georges Friedmann, então marxista, publica *La crise du progrès*. Analisa em primeiro lugar a segunda revolução industrial, dominada pela energia elétrica. Lembra em seguida "algumas evidências do progresso", das quais as principais são os progressos técnicos e os progressos da biologia e da medicina. É também otimista quanto à "crença no progresso democrático", mas rejeitava as "dissonâncias" dos intelectuais que, a partir de 1890 aproximadamente, atacaram a ideologia do progresso, como Renan, que renega as idéias de juventude, e Renouvier, também com filiação no saint-simonismo, que declarava que a verdadeira bancarrota é a da doutrina do progresso, mas sobretudo como Bergson e Péguy, cujo prestígio literário mascarava a pobreza e os perigos da crítica da ciência e do antiintelectualismo. Friedmann volta em seguida a atenção para duas vertentes da sua época, antes e depois de 1929. Antes, analisava sem ternura as conseqüências das teorias e das práticas de "dois grandes doutrinários do progresso": os americanos Taylor e Ford. É uma "racionalização" da produção que deve salvaguardar o progresso industrial, "não o progresso social, que pelo contrário lhe é sacrificado. A racionalização deve permitir prolongar a hegemonia de uma classe, prolonga contra as ameaças do socialismo" (1936, p. 128). Depois de 1929, vem o afundamento, o fim da prosperidade, e à crise industrial segue-se depressa a crise financeira. Donde a manifestação de perigosas reações: a desvalorização da razão e da ciência, a ressurreição do espiritualismo, as utopias tecnológicas (prelúdio à tecnocracia), as

utopias artesanais (prelúdio ao poujadismo e ao qualunquismo), o pessimismo antiprogressista de biólogos como Charles Nicolle e Alexis Carrel. Para Nicolle, por exemplo, o progresso, aquilo a que chamamos progresso, é um rio que arrasta as suas margens: o homem não progride. Em conclusão, Friedmann, depois de ter repetido lucidamente que as idéias de progresso humano estão hoje "gravemente atingidas", acabou por ignorar a sua fé marxista, um pouco ingênua, na idéia de progresso. O pós-guerra de 1939-1945 traria novos golpes à ideologia do progresso. Os progressos da informação irão pouco a pouco trazer informações desnorteantes sobre os campos nazis; depois, mais tarde, sobre o *gulag* soviético, a prática da tortura, não só pela polícia de numerosos países da Ásia, da África e da América Latina, mas também pelo exército francês — com o aval de altas autoridades civis e militares —, durante a guerra da Argélia. Como acreditar, depois disto, no progresso moral, nesse "progresso do altruísmo" de que falava Niceforo?

A guerra tinha legado ao mundo em paz uma novidade assustadora: a bomba atômica. Como confiar, nestas condições, nos astrofísicos? O que Deus nunca faria, o que a Natureza não faria, o homem tornava-se capaz de fazê-lo: pôr fim à humanidade, ou a sua maior parte, nos países mais "civilizados". Contudo, notáveis progressos contrabalançavam estas inquietações.

O progresso econômico e tecnológico avançava extraordinariamente. Os progressos espetaculares da medicina, da higiene e, de uma forma mais geral, da saúde, nomeadamente da difusão do uso da vacina e dos antibióticos, reforçavam uma expansão demográfica excepcional. Esse progresso material tinha o apoio das opiniões da esquerda e da direita liberal, que eram suas adeptas tradicionais. Mais curiosamente, como bem o escreveu Philippe Ariès,

> essa disposição para acreditar nas virtudes do progresso, combinada com o naturalismo, dava vida a um novo tipo de direita [...]. Chamar-lhe-ei o *nacional-progressismo*. Os mais reacionários, os mais aparentemente tradicionalistas, recomendavam uma industrialização rápida e maciça, "o imperativo industrial", como o único meio de que a França dispunha para compensar a perda da hegemonia colonial e evitar o socialismo (1980, p. 116).

O progresso técnico era considerado a base de uma prosperidade excepcional, essencialmente econômica, que arrastava o desenvolvimento do setor das atividades terciárias não-produtivas. Foi esta a tese do inglês Colin Clark em *The conditions of economic progress* (1940), do francês Jean Fourastié em *Le grand espoir du XX*[e] *siècle* (1949), *Machinisme et bien-être* (1950), e ainda muito recentemente em *Les trente glorieuses* (1979), em que sublinha que os anos 1945-1975 foram, sobretudo para a França, "um período durante o qual houve como que um crescimento quantitativo cuja taxa ultrapassa de longe a dos períodos precedentes". Fourastié entende, portanto, que a grande esperança do século XX se realizou e não prevê decadência fatal. Quando muito, julga que a taxa de crescimento de 1945-1975 "vai ultrapassar todos os períodos futuros" e que "já não se pode, infelizmente, pensar em progressos tão rápidos como no passado". Permanece um firme partidário do progresso econômico que é um dado de fato. Numa entrevista publicada na *Histoire-Magazine*, em maio de 1980, declara: "Estamos hoje um pouco desiludidos quanto ao progresso econômico, apenas considerando muitas vezes os seus limites: o frenesi, a mecanização, a poluição. É porque somos ricos que podemos levantar estas questões".

Raymond Aron é mais sutil. Em *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité* lembra, em primeiro lugar, que o progresso não se reduz ao progresso científico-tecnológico, mesmo que este tenha um vasto campo de aplicação: "O progresso científico-técnico interessa [...] a todas as características pelas quais, ao longo dos séculos, a humanidade do homem foi definida: palavra e comunicação, instrumentos e domínio do meio natural, conhecimento ou razão. Por isso, a história da humanidade não se reduz ao progresso da ciência" (1969, p. 282). Crê também reconhecer as desilusões no plano de três valores imanentes à modernidade: a igualdade, a personalidade, a universalidade. Pergunta finalmente se o progresso científico e técnico não é ou não foi mais que um momento histórico: "Animal ético, religioso, artista, jogador, o homem social nunca teve, antes da nossa época, como objetivo consciente adquirir o domínio sobre o meio" e registra os primeiros sintomas de um retorno a Rousseau. Entre 1945 e 1975, é o progresso econômico que se torna a linha de força da ideologia do progresso, mas o termo "progresso" cede muitas vezes lugar ao termo "cresci-

mento". Certos economistas adquiriram uma noção estrita do progresso. Outros distinguiram o crescimento do desenvolvimento. J. D. Gould (1972), por exemplo, lembra que o crescimento é o aumento durável do rendimento real *per capita*, enquanto desenvolvimento inclui a "diversificação da estrutura econômica que se afasta da atividade primária para os setores industrial e de serviços, talvez também por um processo de substituição de importações e de uma redução da dependência em relação ao comércio internacional" (op. cit., pp. 1-4). Não há verdadeiro progresso — mesmo econômico — se não houver crescimento *e* desenvolvimento.

Depois de 1945, a grande novidade, na perspectiva do progresso, foi o despertar do Terceiro Mundo e o seu acesso progressivo à independência. Este fenômeno conduziu à desocidentalização da idéia de progresso e ao suscitar de esforços em favor do desenvolvimento (cf. Bairoch, 1963; Sachs, 1977).

Os economistas do Terceiro Mundo criticaram muitas vezes a concepção do subdesenvolvimento e do desenvolvimento que os ocidentais aplicam ou querem aplicar ao Terceiro Mundo e que permanece um modelo ocidental. Por exemplo, Samir Amin (1973) e Siné (1975) lembram que não há desenvolvimento sem transformação das relações sociais (o que coloca inevitavelmente um problema político); que nos países em vias de desenvolvimento o arranque econômico é muitas vezes inicialmente agrícola; e, finalmente, que a oposição tradição/modernidade para a qual são muitas vezes remetidos os países do Terceiro Mundo é uma falsa dialética, também ela tipicamente ocidental.

Para tomar um único exemplo no mundo islâmico, revelarei algumas reflexões de Hichem Djaït em *La personnalité et le devenir arabo-islamiques* (1974). Djaït saúda as idéias de um economista como Gunnar Myrdal que, em *Challenge of world poverty* (1970), critica as teorias do desenvolvimento do pós-guerra, ligadas a uma idéia implícita de bem-estar que remete à "antiga psicologia hedonista e às concepções morais do utilitarismo". Um sistema de valores de ideais revela-se necessário neste domínio e refere-se a um ideal de modernização definido pela racionalização, elevação do nível de vida, igualitarismo socioeconômico, reforma das instituições e dos comportamentos, reforço da democracia

do sentido da disciplina social. Mas esta atitude realista e generosa permanece, para Djaït, "aquém das nossas reivindicações e da nossa esperança, próxima da utopia" e não resolve nem ultrapassa "o problema da alternativa modernidade-tradição" (1974, pp. 232-33). Lembra em seguida que é necessário "que o princípio motor da sociedade árabe seja construído com base na ciência e na cultura. Se não surge à luz do dia um renascimento cultural e científico ao mais alto nível, não há esperança para um desenvolvimento tecnológico" (op. cit., p. 244).

Dá-se muitas vezes como exemplo do Terceiro Mundo o Japão, que, a partir de 1867, na Era Meiji, cumpriu um enorme trabalho de modernização e conheceu de novo, depois de 1945, um progresso econômico excepcional (cf. Phan Van Thuan, 1970). Mas Djaït sublinha que "o caso do Japão é a caricatura e o condensado da evolução ocidental" e que o seu modelo não se pode exportar, o que talvez seja preferível. Sublinha ainda a amplitude considerável do trabalho a cumprir: "A nacionalização dos meios de produção, a mutação da estrutura dos investimentos industriais, a proclamação explícita de um projeto de modernização e de justiça social não são suficientes para realizar um crescimento fulgurante e um máximo de igualdade social. A modernização é um projeto de civilização que ultrapassa qualquer projeto de reforma social" (1974, p. 257).

Depois de 1975, o maior ou menor fracasso, mais ou menos patente, de todos os grandes sistemas socioeconômicos e políticos do globo arrastou uma aceleração na crise do progresso. As nações ocidentais desenvolvidas revelaram-se incapazes de fazer face à crise da energia, à inflação e ao desemprego; os países ditos socialistas não conseguiram construir uma economia adequada às suas necessidades e infringiram, em maior ou menor grau, os direitos elementares da pessoa humana; a maioria dos países do Terceiro Mundo falhou nos planos econômico e político, vítimas de si mesmos e dos estrangeiros. No caso do Camboja, do Vietnã e de Cuba, a situação é dramática. Além disso, nos países ocidentais, o apelo à energia nuclear suscitou ou reforçou um forte movimento de crítica à ideologia do progresso.

O movimento ecológico que daí resultou é ambíguo e complexo. Apesar dos seus aspectos "progressistas", é, no conjunto, fundamentalmente "reacionário".

Conclusão

A) Constata-se, em primeiro lugar, que já quase não se fala de progresso em geral, mas de progressos setoriais. Desintegrada a noção de progresso, é necessário não esquecer que cada tipo de progresso apela para outras formas complementares de progresso.

Por vezes, esses progressos são puramente científicos e disciplinares. Assim, em lingüística, por exemplo, no *Progress in linguistics*, Bierwisch e Heidolph (1970, pp. 5-6) definem o "progresso da lingüística" de uma forma totalmente técnica, desejando a integração desse progresso "numa teoria geral da linguagem" e uma aproximação interdisciplinar.

No domínio do progresso científico, Thomas Kuhn (1962) declara:

> Embora o desenvolvimento científico não seja de natureza diferente dos outros domínios muito mais do que se tinha suposto, também difere de forma marcante. Pode não ser inteiramente falso dizer, por exemplo, que as ciências, pelo menos num certo estágio do seu desenvolvimento, progridem de uma forma diferente daquela dos outros domínios, seja qual for o progresso em si mesmo (1962, pp. 245-46).

No domínio da psicologia individual, Jean Piaget, interrogando-se sobre "uma história comparada da inteligência individual e do progresso científico", interessa-se pela ciência chinesa, "sendo o problema saber se há só uma linha possível de evolução no desenvolvimento do conhecimento, ou se pode haver caminhos diferentes, que, bem entendido, atinjam mais cedo ou mais tarde pontos comuns [...]" (Bringuier, 1977, pp. 149-50).

Talvez seja mais importante ainda a necessidade de termos de reconhecer, hoje, não só uma diversidade de domínio de progresso, mas também uma diversidade de processos de progresso. O antropólogo Marc Augé indicou-o recentemente, a propósito de Claude Lévi-Strauss:

> Com o desenvolvimento dos conhecimentos pré-históricos e arqueológicos, tende-se cada vez mais a considerar que as diversas formas de civilização puderam coexistir no tempo e estender-se no espaço, em lugar de se escalonarem no tempo. O progresso pôde assim proce-

> der por "saltos" ou "pulos", por "mutações", para usar a linguagem dos biólogos, sem que a história humana se traduza necessariamente por uma acumulação de aquisições: "só de tempos em tempos a história é cumulativa, ou seja, somando forma-se uma combinação favorável".

Neste aspecto, o pensamento de Lévi-Strauss inclina-se para um certo relativismo cultural: a história cumulativa, diz-nos ele, não é privilégio de uma civilização ou de um período histórico, mas é, por vezes, difícil para nós percebê-la, quando ela corresponde a uma cultura que desenvolve valores próprios, estranhos aos nossos, isto é, à civilização a partir da qual observamos a outra (1979, pp. 98-99).

B) Distinguirei duas visões de conjunto, a de um sociólogo e a de um médico biólogo. Georges Friedmann, debruçando-se, num dos seus últimos livros, *La puissance et la sagesse,* sobre o que tinha escrito em *La crise du progrès*, livro que lhe parecia muito otimista, indica também os limites que é necessário impor à crítica inquietante da idéia de progresso: "Era e continua a ser inaceitável, nestas críticas do 'otimismo marxista', da 'civilização quantitativa', do 'espírito progressista', a condenação do progresso técnico como uma entidade, sem ver que ele *pode*, sob certas condições, dispensar admiráveis e indispensáveis benefícios. Ao atirarem fora a água da banheira, atiram também o bebê" (1970, p. 155).

Jacques Ruffié, por sua vez, preocupa-se com a necessidade da restauração de uma certa unidade da idéia de progresso:

> A sociedade deveria ser altamente eficiente em função da especialização dos indivíduos, e ela o é no plano tecnológico. Infelizmente, os meios de integração social não seguiram o progresso da ciência e a humanidade permanece, atualmente, gravemente desequilibrada por falta de integração. Existem grupos a que se podem chamar "marginais" (estrangeiros, mulheres, velhos, jovens, deficientes) que não ocupam um lugar normal no seio da comunidade [...]. Tal situação gera tensões, por vezes muito graves. Ao mesmo tempo, as estruturas tradicionais de integração (família, escola, igreja, pátria) revelam-se insuficientes ou ineficazes. Como não se poderia pôr a ques-

tão de renunciar à especialização, a própria base do progresso, que se traduz no homem por um aumento dos conhecimentos, é necessário encarar a transformação dos quadros de integração hoje ultrapassados e a criação de novos (1976, p. 470).

C) Como não há progresso que não seja também moral, a principal tarefa dos nossos dias, no final do século XX, na via de um progresso ridicularizado e duvidoso, mas pelo qual se deve mais do que nunca combater, é o combate pelo progresso dos direitos humanos.

Referências bibliográficas

ALESSIO, F. P. *Mito e scienza in Ruggero Bacone*. Milão: Ceschina, 1957.

ALTHUSSER, L. *Montesquieu; la politique et l'histoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964 (trad. port. Lisboa: Presença, 1972).

AMIN, S. *Le développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*. Paris: Minuit, 1973.

ARIÈS, P. *Un historien du dimanche*. Paris: Seuil, 1980.

ARON, R. *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*. Paris: Calmann-Lévy, 1969.

AUBERT, R. *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*. Paris: Bloud et Gay, 1952.

AUGÉ, M. *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*. Paris: Hachette, 1979.

AYGOBERRY, P. *La question nazie. Les interprétations du national-socialisme, 1922-1975*. Paris: Seuil, 1979.

BACZKO, B. *Lumières de l'utopie*. Paris: Payot, 1978.

BAIROCH, P. *Révolution industrielle et sous-développement*. Paris: Sedes, 1963.

BÉNICHOU, P. *Le temps des prophèties. Doctrines de l' âge romantique*. Paris: Gallimard, 1977.

BENZ, E. "'Creator spiritus': die Geistlehre des Joachim von Fiore", *Eranos-Jahrbücher*, XXV, 1956, pp. 285-355.

BIERWISCH, M. e HEIDOLPH, K. E. (orgs.). *Progress in linguistics; a collection of papers*. The Hague: Mouton, 1970.

BODIN, J. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*. Paris: Martinus Juvenis, 1572.

BRINGUIER, J.-C. (org.). *Conversations libres avec Jean Piaget*. Paris: Laffont, 1977 (trad. port. Amadora, Bertrand, 1978).

BURY, J. B. *The idea of progress. An inquiry into its origin and growth*. Londres: Macmillan, 1920.

CASSIRER, E. *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen: Mohr, 1932.

COMTE, A. *Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme*. Paris: Mathias, 1848 (trad. port. Lisboa: Seara Nova, 1947).

DESCARTES, R. (1628). "Regulae ad directionem ingenii", in *Opuscula posthuma, physica et mathematica*. Amsterdã: Blaeu, 1701 (trad. port. Lisboa: Estampa, 1971).

DIAZ, F. *Voltaire storico*. Turim: Einaudi, 1958.

DIEHL, E. (org.). *Anthologia lyrica graeca*. Leipzig: Teubner, 1936-1942, 2 vols. e "Supplementum".

DJAÏT, H. *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*. Paris: Seuil, 1974.

DODDS, E. R. *The Greeks and the irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.

DODDS, E. R. *The ancient concept of progress and other essays on Greek literature and belief.* Oxford: Clarendon Press, 1973.

DO-DINH, P. *Confucius et l'humanisme chinois*. Paris: Seuil, 1958.

EDELSTEIN, L. (1955-1965). *The idea of progress in Classical Antiquity*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1967.

EHRARD, J. *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*. Paris: Flammarion, 1970.

FRIEDMANN, G. *La crise du progrès; esquisse d'histoire des idées: 1895-1935*. Paris: Gallimard, 1936.

_______. *La puissance et la sagesse*. Paris: Gallimard, 1970 (trad. port. Lisboa: Dom Quixote, 1972).

GALBRAITH, J. K. *The affluent society*. Boston: Houghton Miffin, 1958.

GOULD, J. D. *Economic growth in history: survey and analysis*. Londres: Methuen, 1972.

GUIZOT, F.-P.-G. *Cours d'histoire moderne*, I. *Histoire générale de la civilisation en Europe*. Paris: Pichon et Didier, 1829.

GUTHRIE, W. K. C. *In the beginning; some Greek views on the origins of life and the early state of man*. Londres: Methuen, 1957.

JEAUNEAU, E. "Nani gigantum humeris incidentes. Essai d'interprétation de Bernard de Chartres", *Vivarium*, V, 1967, pp.79-99.

KUHN, T. S. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

LERNER, M. P. "L'humanisme a-t-il sécrété des difficultés au développement de la science au XVI[e] siècle? Le cas de l'astronomie", *Revue de Synthèse*, C, 97-98, 1979, pp. 48-71.

LEROY, M. *Histoire des idées sociales en France*. Paris: Gallimard, 1946.

LUPORINI, C. *La mente di Leonardo*. Florença: Sansoni, 1953.

MANNHEIM, K. *Ideologie und Utopie*. Bonn: Cohen, 1929.

MARX, K. *Das Kapital*, livro I. Hamburgo: Meissner, 1867 (trad. port. Lisboa: Delfos, 4ª ed., 1975).

MATZERATH, H. e VOLKMANN, H. "Modernisierungstheorie und Nationalsozialismus", in J. Kocka (org.), *Theorien in der Praxis des Historikers, Geschichte und Gesellschaft; Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft*, nº 3, 1977, pp. 86-116.

MILZA, P. e BERNSTEIN, S. *Le fascime italien, 1919-1945*. Paris: Seuil, 1980.

MONDOLFO, R. *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires: Imán, 1955.

MONTESQUIEU, C.-L. S. de (1716-1755). *Cahiers (1716-1755)*. Paris: Grasset, 1941.

MOTTU, H. *La manifestation de l'esprit selon Joachim de Fiore. Herméneutique et théologie de l'histoire d'après le "Traité sur les Quatres Evangiles"*. Neuchâtel, Paris: Delachaux Niestlé, 1977.

MYRDAL, G. *The challenge of world poverty; a world anti-poverty program in outline*. Nova Iorque: Pantheon Books, 1970.

NICEFORO, A. *Les indices numeriques de la civilisation et du progrès*. Paris: Flammarion, 1921.

OWEN, R. *A new view of society*. Londres: Taylor, 1813-1814 (trad. port. Braga: Faculdade de Filosofia, 1976).

PATCH, H. R. *The goddess Fortuna in Medieval literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1927.

PHAN VAN THUAN. "Société traditionnelle et société moderne: le cas du Japon de Meiji", in G. Bahndier (org.), *Sociologie des mutations*. Paris: Anthropos, 1970, pp. 481-528.

QUACQUARELLI, A. *La crisi delta relligiosità contemporanea. Dal Sillabo al Concilio Vaticano*. Bari: Laterza, 1946.

RÉMOND, R. *La droite en France de la première restauration à la Ve République*. Paris: Montaigne, 1968.

RENAN, E. *Dialogues et fragments philosophiques*. Paris: Calmann-Lévy, 1876.

ROMILLY, J. de. "Thucydide et l' idée de progrès", *Annali dellla Scuola Normale Superiore di Pisa*, XXXV, sec. II, 1966, pp. 143-91.

RUFFIÉ, J. *De la biologie à la culture*. Paris: Flammarion, 1976.

SACHS, I. *Pour une économie politique du développement; études de planification*. Paris: Flammarion, 1977.

SAINT-SIMON, H. de. *L'organisateur*. Paris: Boucher, 1819-1829.

SILVESTRE, H. "'Quanto iuniores, tanto perspicaciores'. Antécédents à la querelle des anciens et des modernes", *Publications de l' Université de Lovanium de Kinshasa. Recueil commemoratif du Xe Anniversaire de la Faculté de Philosophie et Lettres*. Louvain, Paris, 1965, pp. 231-55.

SINÉ, B. *Impérialisme et théories sociologiques du développement*. Paris: Anthropos, 1975.

SOREL, G. *Les illusions du progrès*. Paris: Rivière, 1908.

STERNHELL, Z. *Maurice Barrès et le nationalisme français*. Paris: Colin, 1972.

_______ . *La droite révolutionnaire, 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*. Paris: Seuil, 1978.

STOCK, B. *Myth and science in the twelfth century. A study of Bernard Sylvester*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1972.

TOCQUEVILLE, A. de. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Gosselin, 1835-1840.

TROUSSON, R. "Introdução a L.-S. Mercier", *L'an 2440*. Bordéus: Ducros, 1971.

VALADE, B. "Spencer", in *Encyclopaedia Universalis*, vol. XV. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1973, pp. 279-81.

VALLIN, P. "Joseph de Maistre", in *Encyclopaedia Universalis*, vol. X. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1971, pp. 340-41.

VAN STEENBERGHEN, F. *La philosophie au XIIIe siècle*. Louvain, Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1966.

VOLTAIRE (F.-M. Arouet). *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu' à Louis XIII*. Genebra: Cramer, 1756.

Idades míticas*

Para dominar o tempo e a história e satisfazer as próprias aspirações de felicidade e justiça ou os temores em face do desenrolar ilusório ou inquietante dos acontecimentos, as sociedades humanas imaginaram a existência, no passado e no futuro, de épocas excepcionalmente felizes ou catastróficas e, por vezes, inseriram essas épocas originais ou derradeiras numa série de idades, segundo uma certa ordem.

O estudo das idades míticas constitui uma abordagem peculiar, mas privilegiada, das concepções do tempo, da história e das sociedades ideais. A maior parte das religiões concebe uma idade mítica feliz, senão perfeita, no início do universo. A época primitiva — quer o mundo tenha sido criado ou formado de qualquer outro modo — é imaginada como uma *Idade do Ouro*. Por vezes, as religiões perspectivam

* As idades míticas (cf. *mythos/logos*) são épocas excepcionalmente felizes, sem *trabalho* (caracterizadas, em certos casos, pelo automatismo de produção de bens), sem proibições ou impedimentos de tipo algum (cf. *incesto, morte, direito, poder/autoridade, repressão*); foram teatro de excepcionais cataclismos, de importância não raramente fundamental para o próprio destino (cf. *futuro*) de uma cultura (cf. *cultura/culturas*).

O seu estudo constitui uma abordagem privilegiada das idéias sobre o tempo (cf. *tempo/temporalidade*), a história e as sociedades perfeitas (cf. *utopia*). Essas idades situam-se umas vezes nas origens dos tempos, outras no fim (cf. *escatologia, milênio*).

No primeiro caso, quando a idade mítica é tomada como ponto de partida, segue-se-lhe um período de decadência (cf. também *periodização*); no segundo, pode conceber-se a história como um progresso (cf. *progresso/reação*).

Pode ainda acontecer que o tempo seja pensado como uma sucessão de ciclos (cf. *ciclo*) em que as idades míticas retornam indefinidamente (cf. também *calendário, sagrado/profano*).

outra idade feliz, no fim dos tempos, quer como o tempo da eternidade, quer como a última época antes do fim dos tempos.

Em alguns casos, particularmente nas grandes religiões e civilizações, as Idades do Ouro inicial e final estão ligadas por uma série de períodos. A evolução do mundo e da humanidade, ao longo desses períodos, é geralmente uma degradação das condições naturais e morais da vida.

A idade mítica final é, muitas vezes, a repetição da inicial, como nas religiões do eterno retorno, que fazem passar o mundo e a humanidade por séries de ciclos, eternamente repetidos (cf. Eliade, 1949; 1969); mas pode haver também religiões com uma concepção orientada, linear do tempo (cf. Gunkel, 1895). Estas teorias de ciclos e de idades deram por vezes lugar, nomeadamente na religião judaico-cristã, a cálculos mais ou menos simbólicos, originando calendários míticos e datas proféticas cujo uso, com fins políticos e ideológicos, desempenhou, por vezes, um papel importante na História.

A descrição e a teoria destas idades míticas encontram-se, em primeiro lugar, nos mitos, depois nos textos religiosos e filosóficos, muitas vezes próximos dos mitos e, por fim, em textos literários que, por sua antigüidade, nos transmitiram mitos, de outro modo desconhecidos ou pouco conhecidos. Por isso, eles serão aqui citados e utilizados, enquanto os textos mais recentes, em que o caráter metafísico das alusões às idades míticas é cada vez mais duvidoso, serão postos de lado, ou apenas mencionados no final do estudo.

Estudaremos sucessivamente as idades míticas nos mitos das sociedades primitivas e religiões extra-européias, depois na Antigüidade, seguidamente na religião judaico-cristã e no cristianismo medieval, finalmente na grande viragem do Renascimento, em que as idades míticas conhecem uma renovação e, ao mesmo tempo, metamorfoses que as transformam e que as fazem passar para o domínio estritamente literário, enquanto aparecem outras formas de periodização em história.

Faremos breves alusões ao Milênio e ao Tempo Final.

As idades míticas nas zonas culturais extra-européias

Tomaremos como exemplo dos mitos da Idade do Ouro nas sociedades ditas "primitivas" as crenças da tribo Aranda, da Austrália

central (cf. Strehlow, 1947), dos índios guaranis da América do Sul (cf. Eliade, 1971, pp. 167-75; 203-21) e as crenças de certos povos africanos (cf. Baumann, 1936).

A tribo Aranda

Entre os arandas, esta Idade do Ouro existe ou existiu, em um duplo nível. No céu, para onde se retirou com a família um Ser Supremo, que não criou a terra nem nela intervém, o Grande Pai com pés de ema, que "vive nesse firmamento perpetuamente verde, cheio de flores e frutos, atravessado pela Via Láctea" (Eliade, 1971, p. 168), onde a morte não existe e onde, por esta razão, os homens aspiram chegar. Mas, depois que as árvores e as escadas que ligavam a terra ao céu foram interditadas aos homens no momento da interrupção das relações entre terra e céu, só alguns heróis, xamãs e feiticeiros, conseguem lá chegar. Mas esta Idade do Ouro existiu igualmente na Terra, no momento da sua formação pelos antepassados totêmicos, quando se assemelhava a um Paraíso, "onde a caça se deixava facilmente apanhar e água e frutos abundavam" (op. cit., p. 173), onde não existia bem nem mal, leis ou interdições. Strehlow (1947, pp. 36 e segs.) interpreta os ritos da orgia ritual dos arandas como um retorno a liberdade e beatitude dos antepassados; no seu decurso, suspendem-se as proibições por um breve instante (como durante as Saturninas entre os romanos). Mas, na Terra, esta Idade do Ouro parece eternamente perdida.

Os índios guaranis

Não acontece o mesmo com os índios guaranis (cf. Schaden, 1954; 1955). Acreditam na existência de uma "Terra sem Mal", a "terra da imortalidade e do repouso eterno", situada "do outro lado do oceano ou no centro da Terra", na Ilha dos Bem-Aventurados, o Paraíso do mito original: o atual mundo impuro e decadente vai desaparecer numa catástrofe; só a "Terra sem Mal" será poupada. Os homens devem, pois, tentar alcançá-la antes da última catástrofe. Daí a razão das migrações dos guaranis, desde há séculos, em busca da ilha fabulosa.

Métraux (1957) refere um jesuíta do século XVII, a propósito de uma etnia guarani, os tupinambás: "Os xamãs persuadem os índios a não trabalhar, a não ir para os campos, prometendo-lhes que as sementeiras crescerão por si, que a comida, ainda que escassa, encherá as suas cabanas e que as enxadas trabalharão sozinhas a terra, que as flechas caçarão para os seus donos e capturarão inúmeros inimigos. Predizem que os velhos se tornarão jovens" (apud Eliade, 1969). Mircea Eliade comenta este texto: "Reconhece-se a síndrome da Idade do Ouro" (ibidem). Sublinha igualmente que este paraíso da Idade do Ouro é o do princípio dos tempos: "O paraíso representa, para os índios tupis-guaranis, o mundo perfeito e puro do 'princípio', quando foi acabado pelo Criador e onde os antepassados das tribos atuais viviam na vizinhança de deuses e heróis" (ibidem). E ainda: "O paraíso que procuram é o mundo restaurado na sua beleza e glória iniciais" (ibidem).

Alguns povos africanos

Segundo Hermann Baumann, para vários povos africanos, "a Idade do Ouro em que os homens viviam com os deuses e eram felizes e imortais [...] era também a idade do *dolce far niente*" (1936, pp. 328-29). Para os ashantis, o Deus criador tinha proibido as relações entre os sexos. Quando foi violada a proibição, Deus impôs aos homens o dote e o trabalho e às mulheres um parto doloroso. Para os lubas, Deus condenou ao trabalho e à mortalidade os homens que tinham comido as bananas proibidas. Poder-nos-íamos interrogar, pelo menos nestes dois casos, sobre a existência de influências cristãs. A introdução do trabalho é semelhante em alguns mitos dos kuluwas da África Oriental, dos nyamwesis e de outros povos (ibidem).

Voltaremos ao conteúdo do mito da Idade do Ouro. Sublinhe-se desde já que o mito implica quase sempre uma localização simultânea no tempo e no espaço. Impõe-se uma primeira distinção: a que existe entre os paraísos terrestres e os paraísos extraterrestres, geralmente situados no céu. Quanto aos paraísos terrestres, é necessário distinguir os imaginários e os outros. Entre os primeiros, alguns foram ficções voluntárias e conscientes, próximas da utopia (como a Atlântida, de Platão); outros foram considerados como tendo realmente existido (por exemplo, as ilhas bem-aventuradas, quer se trate da "Terra sem Mal" dos guaranis, quer das ilhas paradisíacas da Antigüidade greco-latina, ou das geografias do Ocidente medieval). Com o Renascimento europeu, voltar-se-á uma página ao tentar identificar a terra da Idade do Ouro com regiões reais (mito paradisíaco da América), ou com lugares onde se irá implantá-la. Esta aliança do tempo com o espaço inspirou uma "politização" do mito nas concepções das idades míticas.

Algumas civilizações orientais

Se analisarmos as civilizações orientais e, de modo geral, as grandes religiões e civilizações, excetuando as três grandes religiões monoteístas (cristianismo, judaísmo, islamismo), a partir dos mitos e crenças relativos ao nascimento do mundo, encontramos, ao mesmo tempo e na maior parte das vezes, um mito original da Idade do Ouro ligado a um paraíso e uma doutrina das idades do mundo ligada, muitas vezes, a uma concepção do tempo cíclica ou do eterno retorno. O paraíso da Idade do Ouro é, por vezes, um jardim, muitas vezes uma ilha e raramente uma montanha. A Idade do Ouro, que existe no princípio de um ciclo de idades, é freqüentemente considerada a época do deus Sol (cf. MacCaffrey, 1959; Haekel, 1963). O paraíso da Idade do Ouro tanto se situa na terra como no céu; existe também uma concepção do mundo que une a terra e o céu (cf. Vuippens, 1925).

Sabe-se que, no Egito antigo, raramente se efetuou uma unificação dos diferentes mitos e ritos das populações primitivas do mundo egípcio; não há, pois, "um único relato oficial da 'Primeira Vez' do mundo" (Naissance, 1959, p. 19). Mas vários textos evocam uma Idade do Ouro, dada como anterior à própria criação do mundo, fora da gênese. Os textos das pirâmides falam de um tempo anterior ao demiurgo em que "ainda não havia morte, nem desordem" (op. cit., pp. 43-46). No tempo de Ogdoade, divindade primordial com quatro entidades, desdobradas em oito gênios, os "oito antepassados dos primeiros tempos anteriores", "a terra vivia na abundância, os ventres estavam saciados, as duas terras (o Egito) não conheciam a fome. Nem os muros desabavam, nem os espinhos picavam [...]". Segundo outro texto da

mesma época, "no tempo dos deuses anteriores, a ordem cósmica passou do céu para a terra e misturou-se familiarmente com todos os deuses. Havia abundância, sem restrição de víveres e alimentos. Não existia o mal nesta terra, nem o crocodilo predador, nem a serpente que morde" (op. cit., p. 54).

Estes textos são oriundos de Heliópolis, a "Cidade do Sol", onde foi usado um dos sistemas cosmogônicos mais difundidos do Egito antigo. Nela, encontramos evidentemente, em primeiro lugar, o papel do sol. O Deus Sol (Ra-Atum) surge de repente, uma bela manhã, sob a forma de criança radiosa, de flor de lótus; difundiu a luz e criou os deuses e os seres. Este aparecimento da luz teve lugar numa ilha maravilhosa, a Ilha Iluminada. Esta criação chama-se "Primeira Vez", porque foi chamada a recomeçar. No fim de cada ciclo há a ameaça do retorno ao caos. Em suma, a Criação dá-se, uma vez mais, a cada manhã, quando a luz brota, no início de cada estação, de cada ano, de cada novo reinado de um faraó.

Na Mesopotâmia antiga, o poema cosmogônico acádio *Poema da Criação (Enūma elīsh)* é um hino à glória do herói Marduk, que matou a deusa má Tīamat, o mar, e, a partir do próprio corpo, construiu o universo e o homem. Marduk, chamado o "Sol dos Céus", simboliza o triunfo das forças da renovação primaveril. Todos os anos, as cerimônias babilônicas do Ano Novo repetiam a Criação de Marduk (cf. Naissance, 1959, pp. 157-62; cf. também Labat, 1935).

No zoroastrismo ou no mazdaísmo, "a idéia do tempo limitado domina tudo" (Naissance, 1959, p. 303). O tempo entrou na criação do mundo através do deus da luz, Ō rmazd (Ahura Mazdāh), e do antagonismo fundamental que opõe Ō rmazd ao deus das trevas, Ahriman. O grande ano cósmico deve durar 9 mil anos. Depois de ter estado paralisado durante 3 mil anos, Ahriman lutará ainda 6 mil anos. Na metade deste período, aparecerá Zoroastro, que vai ensinar aos homens a verdadeira religião. Ao fim de 9 mil anos, um Salvador, juntamente com Ō rmazd, vai proceder ao Julgamento Universal, expulsando os demônios e o Mal, durante os dez últimos dias do último ano do mundo, que acaba no dia de Ō rmazd, no mês de Fravartin, primeiro dia da primavera.

A morte deixará de existir, e reinará a felicidade perfeita. O livro *pahlavi* do *Boundahishn* também contém este mito do tempo zoroástrico:

> Ōrmazd diz ao espírito do Mal: "Fixa-me um tempo, para que eu te faça guerra durante 9 mil anos, de acordo com esse pacto", pois ele sabia que, ao fim deste tempo, poderia reduzir à impotência o espírito do Mal. Sem se aperceber das conseqüências de tal pacto, o espírito do Mal concordou com ele [...]. Graças à sua onisciência, Ōrmazd sabia também que, destes 9 mil anos, 3 mil decorreriam totalmente de acordo com a sua vontade; durante os outros 3 mil, as vontades de Ōrmazd e Ahriman seriam misturadas, equilibrando-se; e, durante o último período de guerra, poderia reduzir à impotência o espírito do Mal e eliminar da Criação a Contracriação (op. cit., pp. 317-18).

No hinduísmo, a teoria das idades míticas é mais complexa e insere-se na crença do eterno retorno. A unidade do tempo mítico é um dia de Brahmā ou *kalpa*. Cada *kalpa* divide-se em séries de quatro *yuga*, o *Krtayuga*, o *Trētayuga*, o *Dvāpazayuga* e o *Kalīyuga*. De um *yuga* a outro, as condições do mundo e do homem pioram. O *Krtayuga* é uma Idade do Ouro em que os homens são felizes, virtuosos, vigorosos e vivem muito tempo. Vão-se tornando cada vez mais infelizes, maus, doentes e têm uma vida cada vez mais curta. Um *kalpa* abarca mil séries de quatro *yuga*. No fim de cada dia de Brahmā, a terra é destruída e só existe em estado latente durante o sono de Brahmā, que dura 4 mil *yuga*. Depois, a terra renasce e recomeça um novo *kalpa*. A vida de Brahmā dura cem *kalpa*. Quando esta acaba, produz-se um fim geral do mundo, o *mahapralaya*, e depois há uma nova Criação geral. Atualmente, a humanidade encontra-se no princípio de um mau *Kalīyuga*, que, tendo começado há 3.102 anos a.C., acabará daqui a 432 mil anos, dando lugar a um novo *Krtayuga*, uma nova Idade do Ouro (cf. Glasenapp, 1960). Segundo outros textos e, em particular, as *Leis de Manu*, a sucessão cíclica das idades ou *Manvantaras* é diferente (cf. Naissance, 1959, p. 362, nota 10). Também os chineses conheceram uma teoria cíclica, de um mundo sem princípio nem fim, que decorreria no interior de um ciclo de 129.600 anos, com períodos em que o mundo existe em ato e outros em que existe em potência. Os chineses também consideram estes ciclos uma Idade do Ouro (cf. Lévi, 1977).

Assinale-se, a propósito, que a mais mítica de todas as idades, na qual por vezes se situa a Idade do Ouro, é, em certas religiões, anterior à Criação, quando o tempo ainda não existia. Idade ambígua, nomeada-

mente pela oscilação entre o caos ou desordem e a perfeição total, muitas vezes simbolizada pelo ovo (por exemplo, entre os egípcios). Esta perfeição total exprime-se, muitas vezes, nos mitos do andrógino, em que os sexos ainda não estão separados. Este andrógino primitivo é especialmente notável no caso da China, em que a oposição entre o princípio masculino, ou *yang*, e o feminino, ou *yin*, é fundamental (cf. Baumann, 1955). Entre os thais do Laos e do Camboja reencontra-se o mito da Idade do Ouro: "Excetuando a gênese *ahour*, as cosmogonias thais narram o nascimento de um mundo que precedeu : o nosso, com cosmos em miniatura, onde reinava a Idade do Ouro; então, céu e terra, deuses e homens comunicavam-se" (Naissance, 1959, p. 385).

Mesmo no Tibete, em textos *bon-po*, influenciados pelo budismo, como o *Klu'bum*, "as mil serpentes", encontra-se também o mito da Idade de Ouro:

> Naquele tempo não se distinguiam estações: o sol, a lua, os planetas, as constelações alteravam-se pouco, e mesmo o trovão, os raios, os relâmpagos, a chuva, o gelo e o granizo não seguiam o curso das estações. Os infelizes não tinham donos; todas as florestas e vegetais cresciam por si sós; o mundo nada podia contra este estado de coisas [...]. Havia muitos pássaros e caça, mas não havia quem os caçasse [...]. Havia aquilo a que chamamos doenças, mas não causavam sofrimento, nem dor. Havia também o que chamamos alimentos, mas não eram consumidos, nem faziam engordar. Havia o que chamamos demônios, mas não podiam opôr-se a nada. Havia o que se chama Klu, mas não magoava nem paralisava. Naquele tempo, a felicidade existia, mas não havia ninguém para distingui-la (op. cit., 1959, p. 442).

Finalmente, no budismo, tal como no hinduísmo, reencontramos ciclos de idades. As idades são tempos de formação, de subsistência ou de repouso. Os períodos de subsistência do mundo dividem-se em vinte: dez em que a civilização progride; dez em que retrocede. Durante a Idade do Ouro do primeiro período, os homens são felizes, virtuosos e vivem muito tempo. Depois, gradualmente, os homens tornam-se cada vez mais infelizes, maus e de vida efêmera. No final de um ciclo, os homens matam-se uns aos outros numa guerra geral. Só alguns, refugiados na floresta, virão a ser os antepassados de uma nova humanidade. Felicidade, virtude e duração de vida aumentam novamente, e a vida humana, cuja duração ti-

nha decaído até os dez anos, aumenta progressivamente para voltar a durar até os 80 mil anos. Após períodos de progresso e declínio, a terra é destruída; depois de um período de repouso, um novo mundo reaparece. E isso dura eternamente (Glasenapp, 1960, pp. 86-87).

As idades míticas na Antigüidade greco-romana

A preocupação com os últimos tempos parece ter sido secundária, quer entre os gregos, quer entre os romanos da Antigüidade. Em contrapartida, a especulação sobre as origens, a crença numa Idade do Ouro primitiva e as esperanças de retorno a esse paraíso original eram muito fortes. Os mitos que exprimem estas concepções chegaram até nós quase sempre através de textos literários, muitos dos quais de autoria dos maiores escritores gregos e latinos, e outros, de poetas considerados de segunda ordem, porque foram tratados injustamente pela tradição humanista ocidental dos tempos modernos.

Hesíodo

Encontramos a primeira expressão coerente de uma série de idades míticas no poema *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo (meados do século VII a.C.). Constatou-se que Hesíodo tinha misturado dois temas já existentes, o de um mito das quatro idades com nomes de metais, por ordem decrescente de excelência, e a lenda de uma Idade dos Heróis, inserida entre a terceira e quarta idades.

> De ouro foi a primeira raça de homens mortais,/ que os Imortais, habitantes do Olimpo, criaram/ Era o tempo de Cronos, que reinava no Céu./ Viviam como deuses, o espírito livre e despreocupado,/ à margem de penas e misérias;/ a terrível velhice não lhes pesava, sempre de membros vigorosos, deleitavam-se nos festins, longe de todo o mal./ Quando morriam, pareciam vencidos pelo sono. Todos os bens lhes pertenciam: o solo fértil oferecia-lhes por si/ abundantes e saborosos frutos; e eles, na glória e na paz, viviam da terra, rodeados de inúmeros bens (vv. 109-19).

Este texto, de capital importância, deu, senão o tema, pelo menos o nome a essa idade primitiva de felicidade, que é preciso reencontrar. Da raça evocada por Hesíodo, os nostálgicos da era paradisíaca fizeram uma Idade do Ouro. A metáfora dos metais foi muitas vezes retomada. Já aqui vemos aparecer os principais caracteres das idades míticas e, sobretudo, da Idade do Ouro. Voltaremos a este tema.

> As três raças restantes (que se tornaram o símbolo das idades) estão marcadas com os estigmas da decadência. Depois, uma raça inferior, uma raça de prata, foi criada mais tarde pelos habitantes do Olimpo. Estes homens não se assemelhavam, nem pela estatura, nem pela inteligência, aos da raça de ouro. A criança crescia durante cem anos, brincando dentro de casa, junto da sua digna mãe, mantendo-se com o espírito completamente pueril. E quando, crescendo em idade, atingia o tempo que marca a adolescência, vivia pouco tempo e, por causa da sua loucura, sofria mil penas. Não conseguiam abster-se de loucos excessos. Recusavam-se a prestar culto aos imortais [...]. Então Zeus, filho de Cronos, envelheceu-os [...] (vv. 127-38).
>
> E Zeus, pai dos deuses, criou uma terceira raça de homens mortais, a do bronze, muito diferente da raça de prata, provinda do freixo, terrível e poderosa. Só pensavam nos trabalhos funestos de Ares e eram insolentes. Não comiam pão. O seu ânimo era firme como o aço; eram inquebrantáveis. Poderosa era a sua força, invencíveis os braços ligados pelos ombros, aos seus corpos vigorosos. As suas armas eram de bronze, em bronze as casas, em bronze trabalhavam, pois não havia o negro ferro. Sucumbiam à sua própria força (vv. 143-52).
>
> E praza aos céus que eu não tivesse de viver entre os da quinta raça e a minha morte tivesse sido mais cedo ou pudesse ter nascido mais tarde. Porque esta é a raça do ferro. De dia, sofrerão fadigas e misérias e, de noite, serão consumidos por duras angústias que os deuses lhes enviarão. Mas, no entanto, algum bem será misturado aos seus males. Zeus aniquilará também esta raça de mortais [...]. Então o pai não será igual aos filhos, nem estes ao pai, nem o hóspede ao hospedeiro, o amigo ao amigo, não haverá amor entre irmãos, como era antigamente. Pelos pais, logo que envelheçam, só sentirão desprezo [...]. Não terá mais valor um juramento, a justiça, ou o bem; honrarão antes o criminoso e o insolente. O único direito será a violência e a vergonha não existirá [...]. Contra o mal, não haverá recurso (vv. 174-202).

Entre a raça de bronze e a raça de ferro, sabe-se que Hesíodo intercalou, vinda sem dúvida de um outro mito, outra raça, a dos heróis:

> Zeus, filho de Cronos, modelou ainda outra raça sobre a terra fecunda, mais justa e mais corajosa, a raça divina dos heróis, chamados semideuses. Alguns morreram nas guerras; a outros, Zeus, filho de Cronos, e pai dos deuses, concedeu uma vida e uma morada longe dos homens, colocando-os nos confins da terra. É aí que eles habitam, com o espírito livre de cuidados, na Ilha dos Bem-Aventurados, nas margens do oceano, de profundas correntes. Felizes heróis para quem a terra fecunda, florindo três vezes por ano, produz doces e abundantes frutos (vv. 156-73).

Este texto fundamental de Hesíodo é complexo. Em primeiro lugar, se é certo que há deterioração contínua, da primeira à quinta raça, não só a quarta raça introduz uma descontinuidade nesta decadência, como permite supor a criação de uma raça melhor posterior à da Idade do Ferro, a vinda de uma idade mais feliz, pois que Hesíodo lamenta "ter morrido muito tarde", ou "ter nascido muito cedo". Portanto, mais do que de um verdadeiro declínio contínuo, fala-se, em *Os trabalhos e os dias*, de um retorno à Idade do Ouro. Sabe-se que Hesíodo, longe de se entregar ao desespero nesta Idade do Ferro, exorta a uma vida de coragem e trabalho e, na primeira parte do poema, apresenta um outro mito, que não exalta o *far niente* da Idade do Ouro, mas sim a atividade criadora do homem, o mito de Prometeu. Note-se ainda que um elemento, que habitualmente faz parte da Idade do Ouro, aparece aqui na Idade dos Heróis — o tema da Ilha dos Bem-Aventurados.

Assim, o poema de Hesíodo apresenta distorções essenciais, quanto aos temas das Idades Míticas: quatro idades que são cinco, se assim se pode dizer; uma Idade do Ouro, um ciclo de decadência que conhece altos e baixos e não acaba, nem numa catástrofe final, nem num retorno ao tempo primitivo. E, se o tema da Idade do Ouro apresenta os caracteres habituais e correntes, os valores exaltados por Hesíodo estão mais marcados do que o habitual pela ideologia e pela ética da Grécia arcaica: a fertilidade agrícola, a recusa do descomedido (*hýbris*), a piedade em relação aos pais, aos hóspedes, aos amigos e deuses, a consciência individual (*aidós*), a justiça (*dikê*) e o bem (*agathón*).

Hesíodo permanece, pois, o primeiro testemunho do que Lovejoy e Boas (1935) chamaram o primitivismo cronológico.

Após Hesíodo, na literatura greco-latina, o tema da Idade do Ouro perderá grande parte do caráter mítico para se tornar essencialmente ético, em alguns autores, enquanto em outros as quatro idades se reduzem a duas, estando a Idade de Cronos (ou Saturno) em nítida oposição à Idade de Zeus (ou Júpiter).

Na Idade do Ouro, diz-nos o poema de Aratos, *Fenômenos* (século IV a.C.), a Virgem, que simboliza a Justiça, vivia com os homens que eram pacíficos, vegetarianos e viviam com simplicidade; ignoravam o comércio marítimo, e sua prosperidade vinha-lhes da agricultura ("dos bois e da charrua"). Mas, com a Idade da Prata e a Idade do Bronze, os homens tornaram-se guerreiros e carnívoros e a Justiça foi-se afastando deles progressivamente. Não se trata aqui de criações sucessivas, mas da evolução da mesma raça humana ao longo de três idades.

Ovídio

O ponto de chegada das concepções de Hesíodo sobre as idades míticas na Antigüidade é Ovídio, cuja difusão na Idade Média e no Renascimento assegurou a fortuna perene da concepção de uma felicidade primitiva, simbolizada não por uma raça de ouro, mas, mais propriamente, por uma Idade do Ouro (*Aurea Aetas*) da humanidade.

A descrição de Ovídio da Idade do Ouro encontra-se no livro I das *Metamorfoses* (vv. 76-215), mas o tema reaparece no livro XV (vv. 75-142) e no livro III dos *Amores* (VIII, vv. 35-56).

> A primeira idade foi a do ouro/ em que, sem lei nem castigo, espontaneamente/ os homens praticavam a boa-fé e a justiça./ Não temiam os castigos, nem estavam escritas no bronze/ ameaçadoras leis, e a turba suplicante/ Não temia as palavras dos juízes./ Sentiam-se seguros, sem precisar de proteção./ Os pinheiros não se cortavam das montanhas/ e não desciam as correntes dos rios/ para visitar outras terras; e os mortais/ não conheciam outras margens, além das suas;/ ainda não havia profundos fossos em volta dos castelos;/ não havia trombetas, nem corno de bronze, nem espadas, nem elmos./ E, sem

> guerras, viviam tranqüilos num doce repouso./ A terra era virgem, sem precisar de enxadas ou charruas/ nem ser sulcada pelo arado, produzia tudo, em liberdade:/ alegres, com os alimentos que ela dava, sem trabalho/ colhiam os frutos das árvores, os morangos dos bosques, os mirtilos/ as amoras pendentes das noites espinhosas/ e as landes caídas da grande árvore de Júpiter./ A primavera era eterna, e os doces zéfiros acariciavam/ com seus tépidos sopros, as flores aparecidas sem prévia sementeira./ Embora por arar, a terra abundava de cereais e o campo/ não desbravado ondulava de pesadas espigas:/ rios de leite e néctar corriam e o loiro mel escorria do verde carvalho (*Metamorfoses*, I, vv. 89-112).

Zeus, depois de ter mandado Saturno para o Tártaro, criou as quatro estações, o calor e o frio: os homens vivem em casas, o pão é cortado pela família, os bois gemem sob o jugo. É a Idade da Prata. E a Idade do Bronze ainda é pior. Aparecem todas as espécies de males; o pudor, a verdade e a boa-fé desaparecem; a mentira, a astúcia, a covardia e a violência desencadeiam-se. Os barcos aparecem pela primeira vez, ao mesmo tempo que a propriedade privada. Os homens revolvem as entranhas da terra para extrair o ouro e o ferro, construir armas e fazer a guerra. A hospitalidade e a piedade familiar desaparecem e nasce o desprezo pelos deuses. A piedade é vencida e a justiça foge para longe. No livro dos *Amores* (III, VIII, vv. 35-56), Ovídio sublinha a ausência da prata (dinheiro) na Idade do Ouro e opõe a Idade de Saturno à Idade de Júpiter, como a Idade da Agricultura à Idade do Comércio.

Segundo a análise de Lovejoy e Boas (1935, p. 47), a Idade do Ouro de Ovídio apresenta as seguintes características:

1) um regime anárquico sem poder, sem leis, sem propriedade privada;
2) o reino da paz;
3) a ausência de comércio e de viagens;
4) o arcaísmo tecnológico;
5) o vegetarianismo;
6) uma moral de inocência primitiva, numa espécie de País da Abundância (variante do Paraíso e do país da Idade do Ouro, aparecida na Idade Média, como se verá).

Em algum lugar, nas *Metamorfoses* (XV, vv. 75-142), Ovídio só opõe duas idades míticas: a Idade do Ouro e uma idade injusta e sangrenta, aparecida quando um inovador, que a humanidade bem dispensaria (*non utilis auctor*), comete o primeiro crime, matando os animais selvagens para comê-los. Em parte alguma, porém, Ovídio alude ao retorno à Idade do Ouro.

As mal conhecidas festas gregas das *Cronia* e as romanas das *Saturnalia* podem ser interpretadas apenas no âmbito das práticas religiosas gregas e romanas; são a instauração efêmera de um mundo invertido que, como indica explicitamente um texto de Trogo Pompeu (início do século I d.C.) conservado por Justino (*Historiarum Philippicarum epitome*, XLIII; 1, 3-4), era considerado um regresso à Idade do Ouro, em que os escravos, se não eram senhores, eram pelo menos iguais aos homens livres; as guerras estavam suspensas e os tribunais não funcionavam.

A teoria dos ciclos

Mas, a par das concepções de uma Idade do Ouro seguida de uma ou várias idades de decadência, a Idade do Ouro aparece em filósofos e escritores da Antigüidade num outro contexto — o de ciclos de idades que implicam o retorno da Idade do Ouro.

Na Antigüidade, a paternidade da teoria dos ciclos foi atribuída a Heráclito que, segundo Actuius, atribuiu a cada ciclo uma duração de 18 mil anos. Sob a ação do fogo, elemento fundamental, o mundo conhece, através dos contrários em perpétuo fluxo de interação, fases alternadas de criação (*génesis*) e de desintegração (*ekpûrosis*), que se exprimem por uma alternância de períodos de guerra e de paz.

Empédocles distingue, no interior de um ciclo, uma fase a que chama a "Idade do Amor" (*kúpris basileia*, "a rainha Amor"): "Os homens veneravam-na com estátuas sagradas, pinturas e perfumes sabiamente misturados, oferendas de mirra pura e incenso perfumado, espalhando no solo libações de mel. O altar não brilhava do sangue dos touros, pois que tirar a vida e devorar as vísceras era o mais abominável dos atos" (Empédocles, em Diels e Kranz, 1951, 31, B.128). "Todos eram amáveis e obedientes aos homens, animais e pássaros e todos reve-

lavam um doce afeto recíproco" (op. cit., B.130). Os filósofos estóicos (Zenão, Cleonte, Crisipo e Possidônio) difundiram a teoria dos ciclos. Segundo Eusébio e Nemésio, autores da Antigüidade, os estóicos pensavam que, durante longos períodos, tudo se dissolveria num fogo aéreo, para voltar a tomar forma, e assim sucessivamente. A palavra "destruição" significava apenas "mudança", e todas as idades voltariam a existir, com as mesmas coisas e os mesmos homens.

Mas os que deram ao primitivismo (e, através dele, à Idade do Ouro) as formas mais provocantes foram os cínicos no século IV a.C. Não podendo praticar todas as formas de vida primitiva que defendiam, esforçavam-se por viver o mais próximo possível do que pensavam ser o estado natural, a idade original. Queriam bastar-se a si próprios, vendendo todos os bens e vivendo frugalmente. Consideravam inúteis as artes e as ciências, comendo os alimentos crus, defendendo a comunidade de mulheres e crianças, o incesto, a antropofagia, um comportamento semelhante ao dos animais.

Um escritor grego do século II d.C., Massimo de Tiro, identificou o ideal de vida dos cínicos com o da Idade do Ouro, na sua *Dissertação XXXVI*. Este Rousseau do século II, apresentando Diógenes como modelo, imagina uma discussão entre um "bom selvagem", praticante da vida dos cínicos e primitivos do tempo de Saturno, e um "civilizado". Toda a sua simpatia vai para o selvagem, o homem que vive "nu, sem casa, sem artes nem ofício, que substitui a casa e a família pelo mundo inteiro". A vida civilizada é uma prisão onde os homens pagam frívolos prazeres com terríveis males. Quem é tão estúpido, pergunta Massimo de Tiro, que prefira pobres e efêmeros prazeres, bens duvidosos e incertas esperanças, equívocos sucessos, a uma vida que é, com certeza, um estado de felicidade?

A *Écloga IV* de Virgílio

O mais célebre texto da Antigüidade a evocar a eventualidade, ou mesmo a eminência de um retorno à Idade do Ouro, é a *Écloga IV* de Virgílio (cf. Carcopino, 1930; Jeanmaire, 1939). Virgílio, identificando a Idade de Saturno com a Idade de Ouro, equiparou-a, na *Eneida* (VIII, vv. 314-27), ao reino mítico de Saturno na Itália, no Lácio, "onde

civilizou uma raça indócil e dispersa pelas altas montanhas e lhe deu leis" e, em seguida, "governou o seu povo em paz, até que, pouco a pouco, a idade se foi deteriorando lentamente, dando lugar ao furor bélico e ao amor da propriedade". Assim se forma uma Idade do Ouro não primitiva: uma idade de civilização e de progresso, o que não nos surpreende num poeta que, nas *Geórgicas* (I, vv. 125-55), depois de ter apresentado um quadro condescendente da Idade do Ouro, faz o elogio da Idade de Júpiter, em que o homem teve de aprender o efeito benéfico da lei sagrada do trabalho.

Resta, pois, a famosa *Écloga IV*. Virgílio considera eminente o regresso da Virgem e da Idade de Saturno, o regresso da Idade do Ouro, que substituiria a Idade do Ferro. As expressões usadas por Virgílio — *ultima aetas*, "a idade do fim", *magnus saeculorum ordo*, "o grande ciclo dos séculos", *nova progenies*, "uma nova raça", *ferrea gens et aurea gens*, "raça de ferro e raça de ouro", *Saturnia regna*, "o reino de Saturno", *redit Virgo*, "o regresso da Virgem", *magni menses*, "os grandes meses" — constituem uma referência à sucessão das raças de Hesíodo e ao tema da Idade do Ouro, semelhante ao do reino de Saturno, mas também, uma referência à Virgem da Idade do Ouro de que fala Aratos (de quem foram feitas várias traduções latinas, até mesmo do próprio Cícero), à teoria estóica dos ciclos, tendo, porém, em vista um retorno eminente da Idade do Ouro, entendida como Idade do Fim, como fim da história.

Virgílio faz uma descrição da Idade do Ouro semelhante às já mencionadas. A paz reinará, os animais selvagens confraternizarão com os domésticos, as serpentes e as ervas venenosas desaparecerão, os campos abundarão de colheitas, frutos e mel. Ficarão, no entanto, ainda alguns traços de imperfeição das idades anteriores: os homens continuarão a navegar, construirão muralhas e trabalharão a terra. Mas, dentro em pouco, já não serão precisos barcos, porque cada país produzirá tudo em abundância, não será preciso trabalhar a terra, nem tingir as peles, porque os felinos e os cordeiros terão peles coloridas.

Virgílio alude expressamente aos oráculos da sibila e aos textos sagrados de Cuma. Verificou-se que a principal fonte de Virgílio, na *Écloga IV*, foi a literatura profética chamada sibilina, que, pelo menos desde o século III a.C., se tinha espalhado pelo Oriente, sobretudo nos meios judaicos, mas já depois de ter sofrido fortes influências helenísticas, principalmente no Egito, e dado origem a uma teoria cíclica de dez idades, ou *Eous*, terminava com o retorno a uma primeira idade, feliz, identificada, por vezes, especialmente no Egito, como o reino do Deus Sol.

Virgílio diz: "Eis que reina Apolo". Verificou-se que, entre o fim da República romana e o princípio do Império, predominava uma mentalidade e até uma mística de "renovação", especialmente perceptível nos símbolos e inscrições das moedas, com a presença dominante dos símbolos solares (como, por exemplo, as moedas de Antônio). Este segundo século, que voltaria a ser o primeiro, iniciava-se sob os auspícios da "Senhora dos Últimos Tempos".

Embora o judaísmo e o cristianismo tenham rompido com as concepções do eterno retorno e do tempo cíclico dos gregos, atribuindo à história um sentido e um fim, a literatura sibilina, transmitida aos cristãos pelos judeus, imbuída de influências gnósticas, favoreceu a crença hebraica na vinda de um messias e a concepção apocalíptica cristã de um Milênio. Nos primeiros séculos da Era Cristã, a noção de Idade do Ouro encontrou-se numa encruzilhada de concepções e tendências pagãs, judaicas, cristãs e gnósticas. É, pois, evidente e certo que, contrariamente a ulteriores interpretações cristãs (as profecias sibilinas conhecerão também grande relevo na Idade Média cristã e no Renascimento), Virgílio, quando fala da Virgem ou da criança, de modo algum anuncia Maria, Jesus ou a religião cristã.

Platão e Aristóteles

Encontramos, por fim, a teoria dos ciclos e uma certa concepção da Idade do Ouro, na obra de dois grandes filósofos da Antigüidade grega, Platão e Aristóteles, sob uma forma que se afasta dos mitos tradicionais.

Platão fala das idades míticas e das várias fases da civilização, em quatro diálogos: *Político, Timeu, Críticas* e *Leis.*

No *Político,* Platão imagina duas espécies de ciclos: quando o sol, os astros e as coisas humanas são guiados pelos deuses, predomina o Bem; quando os deuses descuram as coisas, a *matéria*, princípio do Mal, tudo arrasta consigo. Todavia os deuses reassumem o controle das

coisas e a ordem é restaurada. Depois, o caminho do mundo inverte o seu sentido, os velhos tornam-se jovens; os jovens, crianças; e as crianças, cada vez menores, até que, por fim, desaparecem. Certamente, diz Platão, que no tempo de Cronos os homens viviam mais perto do estado natural; mas nenhum documento nos permite dizer se eram felizes. De qualquer modo, na atual Idade de Zeus, as primeiras fases não foram perfeitas, porque os homens não tinham artes, nem capacidade de invenção, e o alimento acabou por lhes faltar. Felizmente, alguns deuses e heróis, principalmente Prometeu, Hefesto e Atena, deram aos homens o fogo, a arte de trabalhar os metais e a agricultura e, assim, a humanidade conseguiu progredir e tomar nas mãos o próprio destino. Não há, pois, em Platão, idealização da Idade do Ouro, nem sequer a aspiração de um retorno a essa idade.

Também nas *Críticas* e no *Timeu*, o mito da Atlântida, ilha afortunada que prefigura um estado utópico, é ambíguo. Se é certo que reinam a justiça, a paz e a abundância, o que se descreve não é um estado de supernatureza, mas de hipercivilização.

> Muitas coisas [...] oferecia então a própria ilha para as necessidades da vida; em primeiro lugar, todas as substâncias sólidas e líquidas que se escavam nas minas: e o metal que agora só se nomeia, auricalco, era então mais que um nome, pois em muitos lugares da ilha se extraía da terra e era, naquele tempo, mais precioso que o ouro [...]. Além disso, quantos perfumes hoje existem na terra, de raízes ou ervas, madeiras ou sumos, destilados das flores e dos frutos, todos ela produzia então com abundância (*Críticas*, 114e-115a).

Os habitantes da Atlântida têm leis (excelentes, para dizer a verdade, pois foram-lhes dadas por Poseidon), cidades, templos, palácios, e são muito ricos. Por outro lado, quando, também lá, os deuses abandonaram os homens à sua sorte, estes se tornaram cúpidos e imperialistas, conquistaram um grande império e atacaram a Grécia, mas Atenas resiste-lhes e vence-os. Os deuses, irritados com os habitantes da Atlântida, provocaram um cataclismo, e a ilha submergiu no mar.

> Quando a essência divina, misturada com a natureza mortal, neles [nos habitantes] se extinguiu, e prevaleceu a natureza mortal, degeneraram

> por não poderem suportar a prosperidade, e aqueles que sabiam ver, tornaram-se torpes por terem perdido as coisas mais belas e mais preciosas; mas principalmente aqueles que não sabiam ver a verdadeira vida, para obter a felicidade, julgaram-se belíssimos e bons, cheios, no entanto, de injusta soberba e prepotência. Mas Júpiter, o próprio deus que governa segundo as leis, tendo compreendido, como só aqueles que sabem ver compreendem, a degeneração de uma estirpe outrora boa, pensou em puni-los, para que, depois de castigados, se tornassem melhores (op. cit., 121b-c).

Platão aplica à Atlântida as teorias com que interpretava a história de Atenas e exprimia a sua filosofia política. Como diz na *República*, dado que cada ciclo dura 36 mil anos e que a guerra entre Atenas e a Atlântida assim como o seu desaparecimento tiveram lugar há 9 mil anos, estando Atenas no fim da segunda idade, entra, nessa altura, na época de Platão, na quarta idade — idade de decrepitude e declínio.

Para dizer a verdade, Platão parece utilizar os mitos das idades apenas em termos literários, quando a utilização do "clichê" cronológico convém à sua demonstração. O seu pensamento oscila entre o antiprimitivismo, a valorização dos processos de aquisição de civilização e a teoria política do inevitável declínio de todas as idades, através do ciclo da decadência dos quatro regimes políticos possíveis. Platão tem, aliás, uma posição próxima da maioria dos grandes escritores da Antigüidade. Entre os romanos, por exemplo, se Tácito parece tender para o primitivismo, Lucrécio tem uma posição equilibrada, enquanto Cícero e Virgílio pendem nitidamente para o lado do progresso e da civilização. Resta-nos referir uma passagem das *Leis* (676a, 682a), que exerceu grande influência e que apresenta uma imagem mais positiva da idade primitiva. Mas trata-se mais de uma Idade do Ouro virtuosa que de uma Idade do Ouro de facilidades.

Aristóteles, com a sua concepção da eternidade do mundo e a teoria dos ciclos cósmicos aliados à crença num tempo circular e no eterno retorno, poderia ter sido um apologista da idade primitiva e um defensor do seu retorno; nunca se encontra nele a idéia de um progresso linear, no universo cósmico ou no universo cultural, político ou moral. Pode dizer-se que a sua concepção da história era uma "teoria da ondulação eterna" (Lovejoy e Boas, 1935, p. 173). Mas, mais ainda do

que com Platão, deformações das suas teorias transformaram-no num filósofo da Idade do Ouro, quando, de fato, Aristóteles despreza os homens primitivos e os selvagens da sua época (por exemplo, cf. *Política,* 1268b, 36-1269a, 8 e cf. também *Ética a Nicômaco,* 1149a-b; cf. Lovejoy e Boas, 1935, pp. 177-80).

Estas críticas negativas têm origem, em primeiro lugar, na crença de Aristóteles num comunismo primitivo (*Política,* 1257a, 5 e segs.) que fez dele, para alguns, um adepto de formas de organização social primitivas e, em seguida, pelo papel fundamental da idéia de *natureza,* na sua filosofia. Ora, a verdade é que, ainda que Aristóteles use com freqüência a palavra *phýsis* nos seus vários sentidos, esta noção corresponde a uma idéia de norma, de organização lógica e ética, muito distante daquilo a que o primitivismo chama o "estado de natureza". Por exemplo, enquanto o primitivismo condena a idéia da guerra por ser incompatível com a Idade do Ouro, Idade da Paz, idade sem armas, para Aristóteles (*Política,* 1256b, 23-26) pelo menos algumas formas de guerra são "justas por natureza".

As idades míticas nas três grandes religiões monoteístas, na Antigüidade e na Idade Média

Na bacia oriental do Mediterrâneo, a história provocou aculturações, trocas e sincretismos, entre as religiões e o pensamento grecolatino e a religião judaico-cristã (e, mais tarde, a islâmica), que se reencontram nas concepções das idades míticas — como se viu, por exemplo, a propósito da literatura sibilina (cf. Siniscalco, 1976).

A tradição judaico-cristã

A tradição judaico-cristã apresenta também características originais. Podemos defini-las sumariamente pelos seguintes aspectos: a Idade do Ouro primitiva tem os traços peculiares do Paraíso. Se no cristianismo medieval há uma certa crença na sobrevivência de um paraíso terrestre, a escatologia cristã divide-se entre a espera — para os eleitos —

de um paraíso celeste e, na terra, antes do fim do mundo, a espera de uma idade feliz ou Milênio, espera essa que assume várias formas heréticas ou para-heréticas (cf. o artigo "Escatologia", neste volume). De um modo geral, sendo o tempo judaico-cristão linear, não há crenças num retorno à Idade do Ouro. Quando muito, pode-se supor que a idéia de *reforma,* presente de forma quase permanente no cristianismo medieval ocidental a partir da época carolíngia e, sobretudo, da reforma georgiana (fim do século XI), apresentando-se muitas vezes sob o aspecto de um retorno à forma de Igreja primitiva (*Ecclesiae primitivae forma*), foi um pálido equivalente da aspiração a um retorno à Idade do Ouro. Com efeito, para o cristianismo, tendo a escatologia começado com Cristo e a Encarnação, os primórdios da Igreja podem ser considerados uma espécie de nova idade, de renovação.

No Antigo Testamento, o que equivale a dizer, no judaísmo antigo e depois no cristianismo, encontra-se uma Idade do Ouro primitiva, a do Paraíso, da Gênese, que assume uma forma um pouco diferente na versão do Yahwista e na do códice sacerdotal (cf. Naissance, 1959, pp. 187 e segs.). Segundo o Yahwista, Yahwēh, depois de ter criado o céu e a terra, fertilizou o deserto inicial fazendo chover e criando o homem para trabalhar o húmus (o jogo de palavras *Adam-Adamū*). Coloca-o num jardim onde há "toda a espécie de árvores, agradáveis de ver e boas para comer, incluindo a Árvore da Vida, no meio do jardim, e a Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal". O jardim é atravessado por um rio que se divide em quatro braços; há uma região de ouro, os animais são companheiros do homem, e o homem e a mulher andam nus. Segundo o códice sacerdotal, no princípio há a criação da luz, o caos primitivo é aquático e não terrestre, os animais foram criados antes do homem, a economia é arbustiva e herbácea, reproduzindo-se naturalmente. Deus cria o tempo, um tempo alternado ("que haja então astros no firmamento dos céus, para separar o dia da noite, e indicarem as festas, os dias e os anos"). Não se refere o trabalho do homem, mas a Criação é apresentada como trabalho de Deus: "E Eloim, tendo acabado a obra que fizera, ao sétimo dia descansou de todo o trabalho que tinha realizado. Eloim também abençoou o sétimo dia e fez dele um dia santo. Nesse dia repousou depois de concluído todo o trabalho de criação" (Gênesis, 2, 1).

O mundo da Criação, o belo mundo primitivo, é evocado em mais dois textos do Antigo Testamento. O salmo CIV enriquece, sem lhe acrescentar grande coisa, a descrição da Gênese. Permite-nos quando muito entrever o iniciar implícito de um certo desenvolvimento cultural e civilizacional, em lugar de um mundo e uma economia puramente naturais: fala de animais domésticos, sem dizer para que servem, de pão, de vinho e de azeite, sem dizer como são produzidos; o mar é percorrido por navios.

O discurso de Yahwēh, que canta a sua criação no Livro de Job (38-40), é de mais complexa utilização, do ponto de vista da idade primitiva, pois Yahwēh, com o seu poder, a sua habilidade e a sua perspicácia na previdência, evoca a criação para justificar o estado do mundo na época de Job. Revela-se como um artesão, um técnico superior. Os búfalos, por exemplo, foram criados tendo em vista a sua colaboração na agricultura; o cavalo, devido à sua intrepidez nos combates. O processo cultural posterior à Idade Primitiva, consecutiva à queda, é apresentado não só como previsto por Deus, mas como uma das motivações do mecanismo da Criação. Finalmente, este mundo encerra dois monstros, Behemoth e Leviatã, que, embora Deus domine, não deixam de ser inquietantes.

Note-se que, depois da criação e da queda, intervém um cataclismo, freqüente nas diferentes cosmogonias — o Dilúvio —, depois do qual há uma espécie de segunda Criação do mundo. Os primeiros livros do Antigo Testamento (Pentateuco) fornecem também uma noção importante do ponto de vista do primitivismo. Apesar do desenvolvimento das artes e das técnicas da organização social e militar neles descritas, permanece fundamental a oposição cidade–deserto. Estes heróis míticos, os patriarcas, vivem em tendas, e a tenda manteve-se como símbolo de um ideal judaico-cristão, com a configuração de uma quase Idade do Ouro.

A par desta Idade do Ouro muito peculiar, outro tema — a contagem mítica do tempo — é introduzido por Daniel no Antigo Testamento. Daniel expõe uma contagem e periodização do tempo histórico, que terá grande difusão, segundo dois pontos de vista. Antes de mais nada, o cristianismo medieval procurará aplicar aos impérios da Antigüidade a cronologia dos quatro reinos. Esta teoria possibilita,

assim, uma tentativa de periodização "política" da história e, ao mesmo tempo, um esboço de descrição e interpretação da evolução histórica, do ponto de vista político e cultural. Serão as teorias da *translatio imperii* (transferência do poder do Império romano) que alemães, franceses e papas disputarão entre si na Idade Média, e da *translatio studii* (transferência da educação, cultura e religião), que Chrétien de Troyes, no fim do século XII, fará transitar da Grécia para Roma e, depois, para a França, e que, com o desenvolvimento da Universidade de Paris, no século XIII, se tornará uma sucessão entre Atenas, Roma e Paris. Acrescenta-se finalmente a concepção de que a história desloca os centros de poder para o oeste, concepção esta que incitará profundamente os conquistadores e colonizadores europeus das Américas e será uma das fontes da ideologia ocidental.

Por outro lado, Daniel apresenta toda uma contabilidade escatológica, medindo o tempo que separa a Criação do advento da Quinta Monarquia (a seita batista puritana dos Fifth Monarch Men desempenhará um papel importante na revolução inglesa do século XVII) e a que o Apocalipse chamará o Milênio.

O Apocalipse não fornece muitos detalhes sobre esta futura idade mítica do Milênio, que não é concebido como um retorno à idade paradisíaca primitiva, mas como um regresso de Cristo: não é um regresso ao passado, mas uma Recriação, um advento do futuro. Pode considerar-se quando muito que, visto que se segue à queda da Babilônia — condição de um advento — e que esta simboliza ao mesmo tempo todos os vícios e todos os abusos dos poderes políticos terrestres, será uma idade sem poder civil. Como Satanás será encarcerado e os "santos" do Milênio serão "padres de Deus e do Cristo com quem reinarão", será uma idade religiosa e virtuosa.

Podemos finalmente assinalar duas características importantes e originais das concepções judaico-cristãs das idades do futuro. A primeira é que o Milênio será precedido de um período de calamidades, catástrofes e opressão, o reino do Anticristo. Haverá uma idade da "abominação da desolação", e os servidores de Deus deverão saber resistir durante toda esta época de perseguições. Para os justos, será uma idade de recusa e de martírio. Podemos entrever, em vários locais, as contribuições desta concepção em certas circunstâncias políticas. A segunda é

que o Paraíso do fim dos tempos, evocado pelo judaísmo e pelo cristianismo, não é o Jardim da Criação, mas a Sião dos últimos tempos, a futura Jerusalém. Ao ideal naturalista, ecológico e primitivo da Idade do Ouro tradicional, estas religiões opõem uma visão urbana da futura Idade do Ouro. Podemos encontrar vagos antecedentes desta concepção urbana da eterna morada dos eleitos em Isaías, depois no Apocalipse, na versão *yahwista* da Gênese, na qual se fala da cidade de Assur, banhada pelo Tigre, terceiro rio do Paraíso, e nos textos babilônicos em que Marduk, criando o mundo, constrói Babilônia, Nippur, Uruk e, explicitamente, "a Cidade" (cf. Naissance, 1959, pp. 146-47).

Sem rejeitar abertamente a idéia de Milênio, oficializado pela integração — depois de muitas discussões e hesitações — do Apocalipse de são João no corpo canônico das Sagradas Escrituras, a Igreja católica esforçou-se por atenuar o seu alcance, assim como as concepções que, a partir do Milênio, aritmeticamente tomado à letra, atribuíam a cada idade da história uma duração de mil anos. O objetivo da Igreja era reservar para Deus a escolha do fim do mundo, sem encerrá-la em cálculos *a priori*; portanto, salvar a história e evitar o aparecimento de movimentos chiliásticos, cujo fervor pela espera parecia perigoso em relação à ordem estabelecida, em primeiro lugar pela fundação e, posteriormente, com a oficialização da Igreja.

Para fornecer aos fiéis uma cronologia ortodoxa da história, os intelectuais cristãos partiram dos dados numéricos da Bíblia. Depois de um período de hesitações, em que apareceram periodizações sobretudo com base no número 5 (Orígenes: idades de Adão, Noé, Abraão, Moisés e Cristo); no 6 (Hipólito: idades de Adão, Noé, Abraão, Moisés, Davi e Cristo); no 8 (*Liber generationis*, I: idades de Adão, Noé, Falech, Abraão, Jesus, Davi, do cativeiro da Babilônia, de Cristo); no 7 (*Crônica* de Eusébio de Cesaréia na tradução latina de são Jerônimo: idades de Adão, Noé, Abraão, Moisés, Salomão, da primeira edificação do Templo e da segunda edificação do Templo, com Dario, depois de Cristo). Três números atraíram a atenção da Igreja: o seis, o cinco e o três.

O número 6 vem da Gênese e da concepção apocalíptica judaica de uma idade sabática no fim dos tempos. Corresponde aos seis dias da Criação, seguidos do descanso do último dia; o cristianismo transformou-os numa divisão essencial do tempo, a semana. Santo Agostinho

conferiu-lhe autoridade de teoria das seis idades da história em vários textos (por exemplo, *De divinis quaestionibus, quaestio* LVIII, 2; *De catechizandis rudibus*, XXII, 39; *De Civitate Dei*, XXII, 30, 5). As seis idades são, para Agostinho, de Adão a Noé, de Noé a Abraão, de Abraão a Davi, de Davi ao cativeiro da Babilônia, do cativeiro ao nascimento de Cristo, do nascimento de Cristo ao fim do mundo. O fim do mundo compreenderá três fases: a vinda do Anticristo, o regresso de Cristo, o Juízo Final. Agostinho acrescenta, para reforçar a teoria das seis idades, um argumento de peso emprestado da cultura pagã. As seis idades do mundo existem à margem das seis idades da vida humana ("sunt enim aetates sex etiam in uno homine", *De divinis quaestionibus, quaestio*, LVIII, 2). Estas seis idades do homem são: a primeira infância, a infância, a adolescência, a juventude, a idade adulta e a velhice (*infantia, pueritia, adolescentia, juventus, gravitas, senectus*). O mundo, tal como o indivíduo, tem uma evolução que o encaminha para o declínio. Além disso, como o mundo está na sexta idade, a da velhice, o mundo em que vivem os cristãos da Antigüidade tardia e da alta Idade Média é decrépito. Deste modo, o cristianismo retoma a noção de *decadência* em história. Outros, menos prudentes que santo Agostinho, defenderão que o fim do mundo está próximo.

As concepções medievais

A divisão de santo Agostinho em seis idades será retomada por dois fundadores da Idade Média, que lhe confirmarão a validade: Isidoro de Sevilha (no *Chronicon* e nas *Etymologiae* (V, 38, 5) e Beda, o Venerável (*De temporum ratione*, LXVI e segs.).

O número cinco, que serviu de base a outra periodização, tem origem na parábola evangélica dos obreiros da undécima hora da Bíblia (Mateus, 20, 1-16) e na divisão do dia no calendário monástico que foi, por excelência, desde a alta Idade Média até o século XIV, o tempo da Igreja e, devido ao seu poder sobre o conjunto da vida dos homens da Idade Média, o tempo dos homens do Ocidente cristão. Esta concepção foi defendida por um outro "fundador" da Idade Média, provavelmente a mais eficaz autoridade depois de santo Agostinho, na forma-

ção das idéias e mentalidades medievais — Gregório Magno, que, numa homilia, diz: "A manhã do mundo durou de Adão a Noé, a terceira hora, de Noé a Abraão, a sexta, de Abraão a Moisés, a nona, de Moisés à vinda do Senhor, a décima primeira, da vinda do Senhor ao fim do mundo" (*Homiliae in Evangelia*, I, *Homilia*, XIX). (Reconhecem-se aqui as matinas, as terças, as sextas, as nonas e as vésperas.)

Uma terceira periodização vem, sem dúvida, do judaísmo, através da "Escola de Elias" (Eliyyāhū) e do *Talmūd* da Babilônia. Aí se ensinava que o mundo duraria 6 mil anos: 2 mil anos no nada, 2 mil anos nos ensinamentos do Tōrāh e 2 mil anos no tempo messiânico. O cristianismo, ao introduzir o acontecimento central da encarnação de Cristo, transformou-as nas três idades "antes da lei, com a lei, com a graça" (*status ante legem, sub lege et sub gratia*). Santo Agostinho reproduziu este esquema no *De Trinitate* (IV, 4, 7) e no *De diversis quaestionibus* (*quaestio* LXVI). Recebeu o apoio de importantes intelectuais da primeira metade do século XII, como o polígrafo Honório de Autun e o teólogo Hugo de S. Victor, cujas obras tiveram grande difusão. Integraram esta periodização num sistema articulado. Para Hugo de S. Victor "é preciso dividir toda a série e desdobrar o tempo em dois estados: o antigo e o novo; em três momentos: a lei natural, a lei escrita e a graça e em seis idades" (*Exceptionum allegoricarum libri XXIV*, 4: *Tractatus de historia ab Adamusque ad Christum*, 1).

Para Honório de Autun, a teoria das três horas, identificada com os três tempos "ante legem, sub lege e sub gratia", combina-se com a concepção das três vigílias (*Gemma animae*, 1-11), que também se encontra, por exemplo, em Bruno de Segni, no "Comentário" do Evangelho segundo são Lucas (II, 27): "Há três vigílias, três tempos: ante legem, sub lege, sub gratia".

Esta periodização tripartida das idades da história irá adquirir um extraordinário sucesso com a difusão das idéias de Joaquim da Fiore, a partir do princípio do século XIII (cf. Buonaiuti, 1931; Crocco, 1960; Reeves, 1969). O abade de Cister que, no fim da vida, foi chefe da pequena congregação de Da Fiore, que fundara, foi autor de um tratado *De unitate e essentia Trinitatis*, condenado como herético em 1215. Depois da sua morte, a literatura apocalíptica enriqueceu-se com os tratados *Liber concordiae*, *Expositio in Apocalypsim*, *Liber figurarum*.

Joaquim periodiza a história segundo uma divisão bi e tripartida. Por um lado, há dois testamentos, o Antigo e o Novo, duas igrejas, a Sinagoga e a Igreja de Cristo. Por outro lado, há e haverá três estados: o dos leigos, ou casados, o dos clérigos e o dos monges. Esta organização da sociedade, que é também um motor da história ("tres status saeculi mutationes temporum operum que testantur" [*Liber concordiae*, apud Reeves, 1969, p. 135]), corresponde às três pessoas da Trindade. Estes três estados reencontram-se finalmente nas três idades da história, segundo o esquema *ante legem, sub lege, sub gratia*, adotado por Da Fiore. A terceira idade, que porá fim aos dois testamentos e às duas igrejas, sublimando-as e não as suprimindo, verá o advento da *spiritualis intelligentia*, saída dos dois testamentos (será o "Evangelho Eterno") e a *Ecclesia spiritualis*, que assinalará o período de máximo desenvolvimento da Igreja de Cristo. O terceiro estado ou idade será o tempo dos monges e do Espírito Santo.

Retomado pelos religiosos contestatários do século XIII e das épocas seguintes, em especial a corrente "esquerdista" da tendência dos espirituais no seio ou nas margens do franciscanismo, misturando-se com o retomar da tradição milenarista, alimentada pelo desenvolvimento das profecias sibilinas (cf. Sackur, 1898), o joaquinismo, embora mantendo-se inteiramente no plano mítico e teológico, politizou-se. Transformado numa arma contra o papado — que identifica com a Besta do Apocalipse, a Grande Prostituta da Babilônia, destinado a desaparecer com o advento da terceira idade —, conseqüentemente a favor dos inimigos do papado (como, por exemplo, o imperador Frederico II, apresentado como um novo Carlos Magno, o imperador do fim dos tempos), o joaquinismo é o melhor exemplo do modo como a historicização dos temas das dades míticas se torna, na Idade Média, uma arma ideológica e política. Bernheim demonstrou bem como esta historicização levou à manipulação dos conceitos da Idade do Ouro e da Idade do Ferro, a serviço dos grandes poderes da Idade Média, sobretudo do papado, e como foi uma cartada na luta contra o clero e o Império. Depois de Agostinho, a Igreja cristã tinha mais ou menos identificado as noções de "rei justo" e de "rei injusto", ou "tirano", com as de "rei de Cristo" e "rei do Diabo", ou "Anticristo". Para a Igreja medieval, a Idade do Ouro aparecia quando havia acordo entre a Igreja e o

imperador, quer dizer, quando o imperador aceitava ser o fiel servidor da Igreja. Para os príncipes laicos, a Idade do Ouro era a instauração da paz do príncipe, garantia de concórdia e felicidade. Assim, subjacente às instituições de paz, quer concebidas como "paz de Deus", quer como "paz do príncipe", a teoria das idades míticas alimentava as grandes querelas da Idade Média (cf. Bernheim, 1918, ed. 1964, pp. 70-109).

Uma última manifestação medieval da politização dos esquemas das idades míticas encontra-se no fim do século XV, na Florença de Savonarola, o *Oraculum de novo saeculo* (1496, publicado em 1497), de Giovanni Nesi. Neste tratado, Nesi exalta, em Florença, a Nova Sião e, em Savonarola, o homem da última ceia, da renovação (*ovissimum convivium, renovatio*) que vai trazer à Florença a Idade do Ouro, uma Idade do Ouro cristã.

> Eis que te introduzo agora, em nome de Deus, na nova era [*novum illud saeculum*]; faço-te aceder à Idade do Ouro [*ad auream illam aetatem*], que é mais pura e mais preciosa que todas as outras, porque não sofreu a violência do cadinho nem do tempo. Vai a Florença, onde só reina Cristo e onde irradia a luz dos céus, a luz do arquétipo do mundo que iluminará todos os que enlanguescem na miséria terrestre (Weinstein, 1970, p. 197).

Em Savonarola e em Nesi, confluem todas as correntes da Idade do Ouro e da Idade Mítica que estão para vir: nova criação ou retorno à Idade do Ouro, as teorias antigas e, nomeadamente, as de Virgílio, as concepções joaquinistas e também as novas especulações graças às quais o fenômeno tanto pertence ao Renascimento como à Idade Média, ligado ao humanismo florentino, que tinha visto desenvolver-se uma atmosfera da Idade do Ouro, já na época de Lorenzo, o Magnífico, e que tinha inspirado Marsilio Ficino na sua célebre carta sobre a Idade do Ouro, enviada a Paulo de Middelburg, bispo de Fossombrone, em 12 de setembro de 1492 (cf. Gombrich, 1961).

Na Idade Média, o discurso sobre a Idade do Ouro afasta-se do mito e da teologia, para se refugiar na literatura. Um testemunho precioso é o de Jean de Meung que, na segunda parte do *Roman de la Rose* (segunda metade do século XIII), descreve o mundo "no tempo dos nossos primeiros pais e das nossas primeiras mães", quando "os amores

eram leais e puros, sem avidez nem rapina e o mundo era muito bom" (vv. 8.324 e segs.). É, antes de mais nada, a descrição de um mundo "natural": mundo das colheitas, do mel, da água pura, das espigas cheias, das uvas não pisadas, da terra não arada, das vestes de aveludado couro não curtido, ou de lã não tingida, do abrigo em cabanas de folhas ou em cavernas. Na eterna primavera do amor livre, da dança, da igualdade entre homem e mulher, sem precisarem de casamento — "esse mau laço" —, idade da liberdade, "sem escravidão nem bens", na qual não se faziam viagens nem peregrinações, na qual todos, podendo satisfazer as necessidades nos seus próprios países, "eram igualmente ricos". Ainda não havia "rei nem príncipe". Mas, um dia, surgiu a mentira, e todos os pecados e vícios e, sobretudo, a Pobreza com o seu filho Roubo, e os homens puseram-se a extrair metais e pedras preciosas do solo, inventaram a propriedade privada, arranjaram um príncipe e senhor ("um grande vilão, o mais bem feito de todos, o mais corpulento e o mais alto" (op. cit., vv. 9.579-581), pagaram impostos para o seu sustento e a sua guarda (polícia). Amealharam ouro e prata, fabricaram moedas e armas. Os ricos construíram castelos para proteger os bens, aumentaram as diferenças sociais, e um só homem pode, agora, ser senhor de mais de vinte.

O País da Abundância

A Idade Média vê, assim, nascer uma versão original da Idade do Ouro: o País da Abundância, que, mais do que um mundo primitivo, é um mundo invertido e, mais do que um mito, é uma utopia.

Na versão mais conhecida, um *fabliau* de meados do século XIII, o País da Abundância é uma cidade, ainda com sabor a campo, mas ruidosa de ofícios, onde comerciantes e artesãos dão tudo em troca de nada e onde, sem qualquer esforço, reina a abundância: "No conto, o que chama a atenção é, sobretudo, o excesso alimentar: a abadia de colunas e claustros de açúcar cristalizado; os riachos, de leite e mel, os gansos assados que voam até a boca dos consumidores; as cotovias, preparadas com cravinho e canela, que eram o *non plus ultra* da gulodice medieval e, como diz Dante, o principal fermento da corrupção; os

leitões que correm pelas ruas de faca já espetada no dorso [...]". Em suma, um país de "festim permanente", onde "as orgias da imaginação" se desencadeiam (Cioranescu, 1971, pp. 96-97).

No fim da Idade Média, como se compreende, diz Cioranescu, tinha-se inventado este conto como "a resposta goliarda, ou libertina, ao ascetismo cristão" e como "um ato de fé que substitui um Deus por outro" e, no Renascimento, Abundância, "mais anomia ou país sem lei" do que "utopia ou país sem lugar" apresenta, em comparação com os mitos cronológicos, todas as ambigüidades de um imaginário confessado, a força ou a fraqueza que nada liga à geografia ou à história (cf. Graf, 1892-1893; Cocchiara, 1956).

No entanto, entre o imaginário e o real, as recordações livrescas e os relatos de viajantes, peregrinos ou mercadores (é a época de Marco Polo), com as fantasias de uma Idade do Ouro sonhada ou existente, para lá de Gog ou de Magog, no extremo da Ásia ou nas ilhas Afortunadas, misturam-se mitos orientais que povoam as imaginações do Ocidente cristão.

A Índia e o oceano Índico — quase desconhecidos — foram objeto de sonho. Sonho de riqueza e exuberância fantástica. Sonho de um mundo diferente,

> onde os tabus são destruídos ou substituídos por outros, onde a estranheza dá uma sensação de libertação, de liberdade. Em face da moral restrita, imposta pela Igreja, liberta-se a sedução perturbadora de um mundo de aberração alimentar, onde se pratica coprofagia e canibalismo, um mundo de inocência corporal onde o homem, liberto do pudor do vestuário, reencontra o nudismo e a liberdade sexual; onde o homem, liberto da pobre monogamia e das barreiras familiares, se entrega à poligamia, ao incesto e ao erotismo (Le Goff, 1970, p. 272).

"O Paraíso terrestre indiano transforma-se no mundo primitivo da Idade do Ouro, sonho de uma humanidade feliz e inocente, anterior ao pecado original e ao cristianismo" (op. cit., p. 274).

O islamismo que, tal como o judaico-cristianismo, tem uma escatologia e uma apocalíptica (cf. Massignon, 1947) e, como o cristianismo, tem um ponto cronológico central na história, a Hégira, dá lugar de destaque ao Paraíso. No fim do mundo, depois do julgamento universal, os eleitos voltarão a esse paraíso primitivo, lugar de felicidade, onde se encontra a quintessência dos prazeres terrestres (cf. Horovitz, 1923). Este paraíso situa-se geralmente no sétimo céu. O Corão e a tradição islâmica fornecem numerosos detalhes sobre a vida no Paraíso. Por exemplo: "Entre os bem-aventurados circularão pratos e taças de ouro; lá existirá o que é desejado e deleita os olhos e lá vivereis eternamente [...]. Haverá frutos abundantes que comereis" (Corão, 3, 133). Estes bem-aventurados do *djanna* têm a idade de Jesus (33 anos), o rosto de José, o coração de Abraão, a grande estatura de Adão, a bela voz de Davi e a eloqüência de Maomé. Levam uma existência plena de prazeres sexuais e gastronômicos. Não conhecem a morte, nem o sonho, seu irmão. No Paraíso, o tempo é uma eterna aurora, sem sol, lua, noite, ou dia. A luz eterna inunda os bem-aventurados" (Naissance, 1959, p. 252).

Se procurarmos hoje sistematizar os traços característicos da Idade do Ouro, da Antigüidade ao Renascimento, oscilando entre um pólo "natural" em que a vida feliz é uma vida selvagem e simples, e um pólo "cultural" em que a felicidade reside numa vida de abundância e riqueza, podemos sintetizar da seguinte forma, simplificando: o Paraíso, ou a Idade do Ouro, diga-se a Idade do Ouro paradisíaca, tem caráter essencialmente rural. Há tendência para a colheita, a nudez, a alimentação crua, existindo, no entanto, nos gregos, o mito rival da tecnologia, o de Prometeu, inventor do fogo. Não há comércio, nem indústria (exploração mineira), nem dinheiro, nem pesos, nem medidas. Reina a paz e a juventude, a própria imortalidade. Tudo é abundante; a necessidade, e, sobretudo, a fome, são banidas. Mas o traço dominante reside no fato do trabalho ser desconhecido. Cioranescu bem o notou quando escreveu, a propósito da máxima expressão da Idade do Ouro, o País da Abundância:

> Para o problema do trabalho, foi encontrada a solução tão radical quanto possível, na lenda do País da Abundância. Se bem que a superabundância seja o detalhe mais visível deste país, a lei fundamental não é a que manda encher a pança, mas a que obriga a fazê-lo sem trabalhar [...]. De todo o conteúdo do conto, esta fantasia constitui, sem dúvida, o traço materialista mais claramente anticristão. A religião e a moral cristãs admitem o prazer, mas só como recompensa do trabalho. Desde o dia em que o nosso pai comum foi condenado

> a ganhar o pão com o suor do seu rosto e, apesar da remissão (posterior) da humanidade, pelo sacrifício de Cristo, a consciência desta ação necessária nunca se atenuou. No País da Abundância, a gratuidade e o abuso constituem a lei (1971, pp. 94-97).

Não podemos esquecer-nos de que o fascínio exercido pelo mito da Idade do Ouro e pela fábula do País da Abundância devem muito (tal como em outra perspectiva da história mítica, o Apocalipse) às imagens populares ou criadas por grandes artistas, que os ilustraram. Um estudo completo das idades míticas exigiria uma pesquisa iconográfica apurada.

Do Renascimento até hoje: fim das idades míticas? As etapas da cronologia mítica

O florescimento do tema da Idade do Ouro no Renascimento não deve fazer com que criemos ilusões. Primeiro, porque a Reforma e a Contra-Reforma vão ter maior respeito pela concepção cristã do tempo, que exclui o tempo circular, o tempo cíclico, o eterno retorno. A idéia do Milênio apenas se conservará, talvez um pouco, nas seitas. Depois, porque a periodização da história se encaminha para a imposição da idéia de progresso, que triunfará com o Iluminismo do século XVIII.

A concepção da Idade do Ouro no Renascimento

Cioranescu (1971) exagera, sem dúvida, quando escreve:

> A partir do Renascimento, a tradição clássica reduz-se a um simples motivo literário, que sobrevive artificialmente, tal como as ninfas de Ronsard ou os temas pedidos à mitologia. Esta tradição não se liga a nenhuma realidade presente, ou previsão de futuro, porque a visão circular do tempo histórico se tornou também uma simples imagem sem profundidade; talvez porque, a partir do momento em que já não dependia da dura necessidade de trabalhar, o mito só apresentava problemas, sem apontar soluções. A tendência continua, no entanto, bem presente. É certo que a concepção da Idade do Ouro revela, no Renascimento, características originais interessantes, mas que alteram profundamente o tema tradicional. Para os humanistas, o retorno da Idade do Ouro não é o regresso a um estado de natureza, mas, ao contrário, depois da barbárie da *media aetas* (Idade Média, o termo e a idéia acabam de nascer), um renascimento do mundo que é, sobretudo, o das letras e das artes (cf. Reeves, 1969, pp. 429-52).

Trata-se da exclamação de Rabelais: "Estão já constituídas todas as disciplinas!", que é um eco da de Marsilio Ficcino, na sua famosa carta de 1492, sobre a Idade do Ouro:

> Se é legítimo apelidar o nosso século de Idade do Ouro, é porque ele produz espíritos de ouro (*aurea ingenia*). Este século, à semelhança do ouro, trouxe para a luz as artes liberais quase extintas, a gramática, a poesia, a oratória, a pintura, a escultura, a arquitetura, a música, os cânticos sagrados da antiga tradição de Orfeu. E isto em Florença [...]. E, sobretudo, na corte do muito poderoso duque de Urbino [...]. E, na Alemanha, foi no nosso tempo que se inventou a imprensa.

Savonarola passará desta concepção humanista da Idade do Ouro a uma concepção ascética e virá a queimar, em praça pública, o que antes tinha adorado.

Do mesmo modo, um século mais tarde, Tommaso Campanella — cuja obra supõe várias leituras, mas surge como fruto de um homem de transição entre a Idade Média e o Renascimento, atrasado em relação a Galileu e Descartes —, na *Monarchia Messiae* (1605), escreve que, no *saeculum aureum*, o das suas esperanças, se verá o desenvolvimento da sabedoria humana através da difusão da paz, a ciência se multiplicará pela segurança da navegação, as viagens, o comércio, a informação.

A segunda grande originalidade, proveniente do tema da Idade do Ouro, refere-se à América. Mas, também aqui, o tema é ambíguo. Se é verdade que durante muito tempo a idéia de um retorno a um paraíso natural, a descoberta do índio, "bom selvagem", a crença de que as Américas eram as "ilhas afortunadas" (cf. Eliade, 1969, pp. 182-203), é também certo o que Cioranescu observou sobre o contato com os índios das Antilhas, que não semeavam e não trabalhavam, faziam as

colheitas em comum e, no entanto, conheciam a guerra e o ódio e viviam num século de ferro; "a idéia de uma Idade do Ouro frugal e pura, primitiva e modesta, tinha-se desfeito, e o seu esquema não resistia à análise" (1971, p. 88). Apresenta, como exemplo desta evolução do tema da Idade do Ouro, Antonio de Guevara, que, no seu *Libro llamado Relox de príncipes* (1529), evoca uma Idade do Ouro da felicidade "singularmente limitada", na qual o trabalho é necessário e, sobretudo, existe, pela primeira vez, a propriedade privada (cf. Levin, 1969).

Também os esforços de alguns exegetas católicos, para conciliar as perspectivas cristãs da história e o tema da Idade do Ouro e para dar crédito à espera de um papa angélico (*papa angelicus*), na tradição do joaquinismo do século XIII, não chegam muito longe. Coelius Pannonius (Francisco Gregório) em comentário do Apocalipse de 1571, ao considerar a sétima idade sabática como o retorno dos *aurea saecula*, só encontra, para defini-la, a alusão a dias mais felizes, a um sol mais brilhante, ao desaparecimento do raio e do trovão.

Bartolomeu Holzhauser, na interpretação do Apocalipse, no princípio do século XVII, define a próxima idade da felicidade essencialmente pelo desaparecimento dos hereges e pela realização, na Terra, da palavra evangélica: "Haverá um só pastor e um só rebanho, graças à constituição de uma monarquia católica, que reúne todos os homens" (Reeves, 1969, p. 463).

O calabrês Tommaso Campanella, na *Monarchia Messiae*, no *De monarchia hispanica*, nos *Aforismi*, identifica também "a Idade do Ouro socialista" — que julgou ver na *Cidade do Sol* — com a monarquia universal única, como tinha anunciado Guillaume Postel e, na linha da politização joaquinista e medieval do milenarismo, designa a Espanha e, depois, desiludido, a França, como sendo a monarquia do século da felicidade; já no fim da vida (1639), verá no futuro Luís XIV, que acabava de nascer, o monarca universal da Idade do Ouro.

As ideologias dos séculos XVIII e XIX

A partir da revolução científica do século XVII, as idades míticas e a Idade do Ouro parecem não passar de termos literários, metafóri-

cos, que vão ao encontro das velhas luas da mitologia, como diz Cioranescu. Podemos, no entanto, perguntar se nas ideologias dos séculos XVIII e XIX não estiveram sempre presentes, mais ou menos camufladas, as velhas ideologias cronológicas. A teoria de Rousseau, principalmente no *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, assemelha-se muito a uma ideologia da Idade do Ouro (cf. Lovejoy, 1923; Whitney, 1934).

O romantismo, sobretudo o alemão, por oposição ao "progressismo" das Luzes, muitas vezes virou os olhos para um retorno à Idade do Ouro (cf. Mähl, 1965). O socialismo, lançando por terra o sentido da cronologia mítica e proclamando que "a Idade do Ouro, que se julgava estar para trás está na nossa frente", marca, tal como já acontecera com o judaísmo e o cristianismo, uma viragem na concepção da história, mas nada inclui da ideologia cronológica no seu milenarismo materialista.

A teoria das três idades do positivista Auguste Comte nada tem que ver com as velhas concepções dos três estados, como, por exemplo, as de Da Fiore?

Se a teoria das idades míticas permanece, de modo subjacente, fascinante, é porque, para lá do conteúdo atraente de temas como a Idade do Ouro, o País da Abundância ou Milênio, estas teorias, hoje extravagantes, foram um dos primeiros esforços — um esforço plurissecular — para pensar e domesticar a história.

A escatologia dá sentido à história, as idades míticas dão-lhe conteúdo e ritmo no interior desse sentido. O que está em causa, em primeiro lugar, nas idades míticas, é a idéia de progresso. Tudo era, realmente, melhor no início? Podemos ser felizes na história e no tempo, sem os negarmos? Simultaneamente à idéia de progresso está também em jogo a de civilização. Será que a felicidade, a justiça e a virtude situam-se numa idade primitiva da natureza selvagem, ou que, como na escatologia, reencontramos o conteúdo revolucionário na idéia de igualdade e de inexistência da propriedade privada? Ou será que o progresso não está, pelo contrário, no desenvolvimento das técnicas, artes, costumes, em suma, na cultura?

As teorias das idades míticas introduziram, no tempo e na história, a idéia de período e, ainda, a idéia de uma coerência na sucessão

dos períodos, a noção de periodização. Como corolário, uma questão: como e por que razão se passa de um período a outro? Daí decorre toda uma série de problemas essenciais: os da *transição, do motor da história* e, evidentemente, do *sentido da história.* É certo que as concepções das idades míticas pejaram o pensamento histórico de dados tão mistificadores ou demolidores como revolucionários. Do ponto de vista científico, conseguiu-se um grande progresso quando a periodização deixou de estar ligada às idades, miticamente valorizadas ou desvalorizadas. Foi no século XVI que apareceram dois sistemas de periodização, que marcaram uma viragem na ciência histórica. Um é a divisão tripartida da história da humanidade em história antiga, história medieval e história moderna. Outro é a definição aritmética do século em cem anos, por oposição à noção sagrada, mítica, de *saeculum.*

Hoje, os historiadores vêem de preferência os malefícios destas periodizações que encerram a história em falsas balizas e esquecem-se dos progressos que através delas se realizaram.

Está então morta a Idade do Ouro? Estão mortas as idades míticas? Quando deparamos com a Idade do Ouro das seitas, dos *hippies* e dos ecologistas, dos economistas do crescimento zero, permitimo-nos pensar que as idades míticas não estão mortas e que talvez venham a conhecer uma *renovatio* na mentalidade, senão nas teorias, dos historiadores.

Referências bibliográficas

BAUMANN, H. *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker.* Berlim: Reimer, Andrews und Steiner, 1936.

______. *Das doppelte Geschlecht; ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos.* Berlim: Reimer, 1955.

BERNHEIM, E. (1918). *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichsschreibung.* Tübingen, Mohr: Scientia Verlag, Aalen, 1964.

BUONAIUTI, E. *Gioacchino da Fiore; i tempi, la vita, il messagio.* Roma: Collezione Meridionale Editrice, 1931.

CARCOPINO, J. *Virgile et le mystère de la IVe Eglogue.* Paris: L'Artisan du Livre, 1930.

CIORANESCU, A. "Utopie: cocagne et Âge d'Or", *Diogène,* LXXV, 1971.

COCCHIARA, G. *Il paese di Cuccagna e altri studi di folklore.* Turim: Einaudi, 1956.

CROCCO, A. *Gioacchino da Fiore, la piú singolare ed affascinante figura del Medioevo cristiano.* Nápoles: Edizioni Empireo, 1960.

DIELS, H. e KRANZ, W. (orgs.). *Di Fragmente der Vorsokratiker.* Berlim: Weidmann, 1951.

ELIADE, M. *Le mythe de l'éternel retour; archétypes et répétition.* Paris: Gallimard, 1949 (trad. port. Lisboa: Edições 70, 1978).

______. *The quest, history and meaning in religion.* Chicago: University of Chicago Press, 1969.

GLASENAPP, H. von. *Glaube und Ritus der Hochreligionen im vergleichenden Übersicht.* Frankfurt a. M.: Fischer, 1960.

GOMBRICH, E. H. "Renaissance and Golden Age", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* XXIV, 1961.

GRAF, A. "Il paese di Cuccagna e i paradisi artificiali", in *Miti, leggende e superstizioni nel Medio Evo.* Turim: Loescher, 1892-1893.

GUNKEL, J. F. H. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1895.

HAEKEL, J. (1963). "Paradies", in J. Höfer e K. Rahner (orgs.), *Lexikon für Theologie und Kirche.* Friburg: Herder, 1957-1965.

HOROVITZ, J. *Das Koranische Paradies.* Jerusalém, s.ed., 1923.

JEANMAIRE, H. *La sybille et le retour de l'Âge d'Or*. Paris: Leroux, 1939.

LABAT, R. *La poème babylonien de la création (Enuma elis)*. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1935.

LE GOFF, J. "L'Occident médieval et l'Océan Indien: un horizon onirique", in *Mediterraneo e oceano Indiano. Atti del VI Colloquio Internazionale di Storia Marittima*. Florença: Olschki, 1970.

LÉVI, J. "Le mythe de l'Âge d'Or et tes théories de l'évoludon en Chine ancienne", *L'Homme*, XVII, nº 1, 1977.

LEVIN, H. *The myth of the Golden Âge in the Renaissance*. Bloomington: Indiana University Press, 1969.

LOVEJOY, A. O. "The supposed primitivism of Rousseau's *Discourse on Inaequality*", *Modern Philology*, XXI, 1923.

LOVEJOY, A. O. e BOAS, G. *Primitivism and related ideas in Antiquity*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1935.

MACCAFFREY, I. G. *Paradise lost as "mythe"*. Cambridge: Harvard University Press, 1959.

MÄHL, H. J. *Die Idee des goldenen Zeitalters em Werk des Novalis*. Heidelberg, inverno de 1965.

MASSIGNON, L. "L'homme parfait et son originalité eschatologique en Islam", *Eranos-Jahrbücher*, XV, 1947.

MÉTRAUX, A. "Les messies de l'Amérique du Sud", *Archives de Sociologie des Religions*, IV, 1957, pp. 108-12.

REEVES, M. *The influence of prophecy in the Later Middle Ages. A study in Joachnism*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

SACKUR, E. *Sybillinische Texte und Forschungen*. Halle: Niemeyer, 1898.

SAUNERON, S. et. al *La naissance du monde*. Paris: Seuil, 1959.

SCHADEN, E. "Aspectos fundamentais da cultura guarani", *University of São Paulo. Faculty of Philosophy, Science and Letters. Bulletin*, nº 188, 1954, pp. 185-204.

______. "Der Paradiesmythos im Leben der Guarani Indianer", *Staden Jahrbuch*, III, 1955, pp. 151-62.

SINISCALCO, P. *Mito e storia tra paganesimo e cristianesimo. Le età del mondo nelle fonti antiche*. Turim: Sei, 1976.

STREHLOW, T. G. H. *Aranda traditions*. Melbourne: Melbourne University Press, 1947.

VUIPPENS, I. de. *Le paradis terrestre au troisième ciei. Exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles*. Paris: Librairie Saint-François d'Assise, 1925.

WEINSTEIN, D. *Savonarola and Florence. Prophecy and patriotism in the Renaissance*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1970.

WHITNEY, L. *Primitivism and the idea of progress in the English popular literature of the eighteenth century*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1934.

ESCATOLOGIA*

Definição, conceitos, afinidades, tipologia

O termo "escatologia" designa a doutrina dos fins últimos, isto é, o corpo de crenças relativas ao destino final do homem e do universo. Tem origem no termo grego, geralmente empregado no plural, *tá escháta*, "as últimas coisas" (cf. Althaus, 1922; Guardini, 1949). Porém, alguns especialistas, nomeadamente teólogos e historiadores da religião, empregam-no no singular, *eschâton*, "o acontecimento final" (por exemplo, Dodd, 1936), para designar o Dia do Senhor, o Dia do Juízo Final, segundo o Apocalipse cristão.

* Doutrina dos fins últimos do indivíduo (cf. *anthropos, homem*) e da humanidade, a escatologia, presente em todas as religiões, das mais diversas formas (cf. *religião*), pensa o tempo (cf. *tempo/temporalidade*) como tendo um fim ou divide-o em períodos (cf. *periodização*) que são outros tantos ciclos (cf. *ciclo*), cada um com o seu próprio fim. Este limite do tempo pode ser concebido como um retorno às *origens*, à primeira idade, que foi a da felicidade (cf. *idades míticas*), ou, pelo contrário, como um fim, senão do mundo, pelo menos do mundo tal como é. Desta última maneira, o fim do tempo aparece na escatologia judaico-cristã, no quadro da qual se desenvolvem as tendências milenaristas (cf. *Milênio*), combatidas pela *Igreja*, como formas de *heresia*. É em alguns milenaristas que a idéia utópica (cf. *Utopia*) se encontra, pela primeira vez, com a idéia de uma *revolução* social. No mundo moderno (cf. *antigo/moderno*) existem diversas variantes de escatologia, quer religiosa quer laica; neste último caso, a escatologia associa com freqüência a confiança num progresso da humanidade (cf. *progresso/reação*) à idéia de uma viragem da história que porá fim ao seu caráter atual (cf. *calendário, decadência, imaginação social, passado/presente, futuro*).

Por vezes, nos textos dogmáticos gregos, é usado como adjetivo, referindo-se a termos que designam o tempo *eschatai mnerai*, "os últimos dias", *eschátos krónos*, "o último tempo", *escháte hóra*, "a última hora" (cf. Kittel, 1932, pp. 694-95).

Nenhum estudo, que eu saiba, informa sobre a data em que o termo foi introduzido na linguagem da teologia cristã, nem na história das religiões, nem sequer quando foi relativamente vulgarizado, permanecendo, no entanto, técnico e erudito. Sua introdução é recente. Data provavelmente do fim do século XIX, tendo-se tornado corrente no século XX. Para os dogmáticos antigos, que o usavam e escreviam em latim, a tradução era em geral *novissima* (e, por vezes, *novissima tempora*). Esta última expressão era usada na Idade Média: por exemplo, quando, no século XIII, o franciscano Gerardo da Borgo San Donnino escreveu um tratado de "escatologia", o *Liber Introductorius*, uma "Introdução ao Evangelho eterno" (*Introductorium in Evengelium aeternum*) de Joaquim da Fiore, um dos seus adversários, o mestre parisiense Guillaume de Saint-Amour, publicou contra ele um panfleto intitulado *De periculis novissimorum temporum*, fazendo um jogo de palavras entre os perigos do fim do mundo e os que os joaquinistas divulgavam entre seus contemporâneos.

O termo, empregado inicialmente — e ainda hoje — sobretudo a propósito das religiões hebraica e cristã, foi ampliado, pelos historiadores das religiões, às crenças sobre o fim do mundo existentes noutras religiões e, pelos etnólogos, às crenças das sociedades ditas primitivas relativas a este domínio. Existe também uma tendência, em certos filósofos e teólogos do século XX, de ampliar o sentido da palavra e, sobretudo, do adjetivo "escatológico". O teólogo protestante Oscar Cullmann, que considera abusiva esta extensão de sentido, define-a, assim, a partir das idéias de um outro teólogo protestante, Bultmann, e seus discípulos. Segundo os seguidores de Bultmann, é "escatológica" toda circunstância em que o homem é colocado perante uma decisão. Cullmann pensa que estas concepções traem a influência do existencialismo de Kierkegaard e objeta:

1) "As palavras "escatologia" e "escatológico" ligam-se ao *tempo final* e não ao *tempo da decisão*. O tempo final é certamente

um tempo decisivo, mas nem todo o tempo decisivo é tempo final".
2) "A etimologia mostra claramente que a palavra tem um sentido exclusivamente temporal. Ora, a *escola bultmaniana* renuncia precisamente à acepção temporal da expressão *eschâta*, devendo, por coerência, abandonar também o *termo*" (1965).

A escatologia refere-se, por um lado, ao destino último do indivíduo e, por outro, ao da coletividade — humanidade, universo. Mas, como me parece que esta consideração das enciclopédias contemporâneas amplia um pouco abusivamente aos indivíduos um termo formado e usado tradicionalmente para falar dos "fins últimos" coletivos e, como o destino final individual depende em grande parte do destino universal, tratarei essencialmente da escatologia coletiva.

A escatologia individual só assume real importância na perspectiva da *salvação* que adquiriu, inegavelmente, um lugar de primeiro plano nas especulações escatológicas, mas não é certo que ela seja fundamental, nem original nas concepções escatológicas (cf. § 4). Os problemas ligados à escatologia individual são fundamentalmente os de um julgamento depois da morte, da ressurreição e da vida eterna, da imortalidade.

Na religião do Egito antigo e na religião cristã, a tônica é posta no julgamento; o hinduísmo e o catarismo acreditam na migração das almas, a metempsicose, enquanto a maior parte das religiões professa a crença numa sobrevivência individual única, envolvendo o corpo e a alma (mas, no cristianismo, a alma é imortal, enquanto o corpo só se reencontrará na Ressurreição). A sobrevivência no Além pode ser concebida de uma maneira semelhante à da vida terrestre (Islã), mas, na maior parte das vezes, o Além, em função do julgamento, tem um caráter de alegria ou de dor. A Antigüidade greco-romana fez da morada das sombras um lugar de trevas e tristeza — o Hades —, apesar de prometer aos heróis os Campos Elísios, que eram mais serenos. Na Suméria, o Além apresenta-se sob a forma de um "país sem retorno", tão sombrio como terrífico. Em contrapartida, o outro mundo celta é um mundo de prazer para o corpo e a alma, tal como o Walhalla germânico, reservado, no entanto, aos deuses e aos heróis. O cristianismo, ligando estritamente a vida terrena e a vida eterna, distinguiu um lugar de castigo, o Inferno, de um lugar de recom-

pensa, o Paraíso, inventando depois um além temporário intermediário, o Purgatório (geralmente recusado pelos cristãos gregos, depois por muitos heréticos medievais e, finalmente, pelos protestantes). O budismo prevê, no termo de uma longa ascese, um paraíso de total distanciação, o *nirvāna*. Os desenvolvimentos doutrinais e as condições históricas tornaram por vezes difícil distinguir as fronteiras entre a escatologia e os conceitos com ela aparentados. O reconhecimento destas ligações permite uma melhor apreensão da importância filosófica e histórica da escatologia, mas obriga a fazer precisões e distinções. São em grande parte conceitos e idéias nascidos no quadro da escatologia judaico-cristã.

A escatologia foi-se aperfeiçoando através de escritos de natureza profética que descreviam um *apokalypsis*, "revelação", dos acontecimentos do fim dos tempos. Estes escritos judaico-cristãos foram, em grande parte, escritos nos últimos séculos antes da era cristã e nos primeiros desta; um deles, o Apocalipse de são João, foi introduzido pelo cristianismo no *corpus* do Novo Testamento. Dada a considerável importância adquirida por estes escritos, quer do ponto de vista dogmático, quer histórico, a apocalíptica está estritamente ligada à escatologia.

Oscar Cullmann distinguiu com razão — do ponto de vista teológico — escatologia e apocalíptica. Em primeiro lugar, acontece que os apocalipses judaico-cristãos datam do judaísmo posterior ao Êxodo e constituem um gênero literário nascido no interior da escatologia judaico-cristã. Em seguida, o Apocalipse, mesmo tendo sido desencadeado por um fato da atualidade, desvia-se do presente e da história, para evocar um futuro inteiramente desligado da "nossa experiência deste mundo".

Finalmente, "falta aos 'apocalipses' um traço característico, quer da escatologia do Antigo Testamento, quer da do Novo: não se interessam pela história da salvação e pelo seu desenvolvimento" (1965). Em contrapartida, Cullmann recusa-se a aceitar a opinião segundo a qual os apocalipses são "puras especulações, destinadas muito simplesmente a satisfazer a curiosidade do espírito humano" (ibidem), assim como o deslizar para o sentido pejorativo do substantivo e do adjetivo que deles derivam. Veremos em seguida a importância fundamental da apocalíptica na escatologia judaico-cristã e a manipulação e perversão a que se prestou.

As concepções escatológicas colocam, muitas vezes, entre o aquém atual e o Além do fim dos tempos, um longo período aqui em baixo,

que é uma espécie de prefiguração terrestre desse Além. Esta nova era, esta instalação do céu na terra (*heavens on earth*) deve, segundo o Apocalipse (20, 1-5), durar "mil anos", número simbólico que indica uma longa duração subtraída ao desenrolar normal do tempo. Este Milênio deu nome a toda uma série de crenças, de teorias, de movimentos orientados para o desejo, a espera, a ativação dessa era: são os *milenarismos* (ou, segundo o grego, *chiliasmos*). Muitas vezes, o aparecimento desta era está ligado à vinda de um salvador, de um guia sagrado que ajuda a preparação para o fim dos tempos, deus ou homem, ou homem-deus, chamado Messias na tradição judaico-cristã, derivando daí o nome de *messianismos* dado aos milenarismos, ou movimentos similares, centrados em uma personagem.

Milenarismos e messianismos adquiriram, na escatologia, uma importância de primeiro plano, e evocá-los-ei no quadro da evolução histórica da escatologia judaico-cristã (cf., sobre o milenarismo, Cohn, 1957, e Thrupp, 1962; sobre o messianismo, cf. Wallis, 1943, e Desroche, 1969).

Mas não podemos esquecer-nos de que o milenarismo se centra sobre a parte do "fim dos tempos" que precede o fim propriamente dito; o seu programa é quase fatalmente político e religioso e, muitas vezes, confunde estes dois níveis (por exemplo, o caso de Savonarola). Por outro lado, Desroche sublinha com justiça que, "se a tradição escatológica tem por objetivo o fim do mundo, a tradição messiânico-milenarista visa apenas ao fim de um mundo no momento do grande dia, o *Millenial Day*, que será ao mesmo tempo o início de uma nova Era, de uma nova Idade, de um novo Mundo" (1969, p. 23).

Os apocalipses, gênero literário característico da escatologia, procedem em geral sob a forma de visões, mas o tempo do fim é evocado muitas vezes sob forma profética. Há, pois, cruzamentos entre escatologia e profetismo (cf. Guariglia, 1959). Alguns textos medievais atribuídos a Joaquim da Fiore têm o título de *prophetiae*: *Vaticinium Sibillae Erithreae*, *Oraculum Cyrillii cum expositione abbatis Joachim*, *Vatscinia de Summis Pontificibus*, *Prophetiae et epistolae Joachimi Abbatis Florius*; e vários outros tratados intitulados *prophetiae* (cf. Reeves, 1969). Dodd aproxima e distingue profetismo e escatologia: "À profecia sucedeu-se a apocalíptica. Ela trabalha de acordo com o esquema profético da histó-

ria, mas com certas diferenças. Abandona a tentativa de reconhecer um sinal divino no presente" (1936). No Apocalipse e na profecia, o acontecimento divino, o *eschâton*, corresponde sempre a uma viragem decisiva (op. cit., p. 93). Podemos dizer, mais simplesmente, que o futuro da profecia nem sempre é o do fim dos tempos, e que está mais radicado na história; contudo, historicamente escatologia e profetismo uniram-se muitas vezes, estabelecendo uma relação entre a primeira fase do fim dos tempos e a história presente e imediatamente futura. Por exemplo, na Inglaterra, no início do século XIX, William Ward, perscrutando os acontecimentos entre 1805 e 1830, vê neles a preparação da vinda visível do Senhor, que intervirá entre 1830 e 12 de abril de 1835.

Uma outra afinidade, simultaneamente histórica e conceitual, é a que existe entre escatologia e utopia. Karl Mannheim, em páginas célebres, datou-a do início da Idade Moderna, na Europa. Ela ter-se-ia realizado primeiro entre os hussitas, do século XV, e, depois, com Thomas Münzer e os anabatistas, no século XVI (cf. § 5). Segundo Mannheim, "a primeira forma de mentalidade utópica" foi "o chiliasmo orgiástico dos anabatistas" (1929). A utopia milenarista é um corpo de doutrina que tende para um modelo de Milênio —, que se deve realizar num quadro espacial e temporal. Segundo Mannheim, "não tem importância nenhuma (embora isso possa ser significativo para a história das variações dos *motivos*) que, em lugar de uma utopia temporal, obtenhamos uma utopia espacial" (ibidem). Deve-se, no entanto, destacar que a utopia não é necessariamente milenarista e que o seu horizonte se pode limitar a um modelo ideal a realizar-se, sem previsão e espera de uma segunda fase e de um dia final. Mas, embora a utopia tenha um ponto de partida histórico, em geral bem preciso, e vise substituir — de maneira violenta ou não — uma dada situação histórica, tende, como bem o mostrou Lapouje (1973), a destruir o tempo, por ódio à história, como a escatologia. As relações entre escatologia e utopia foram destacadas por Tuveson, na obra *Millennium and Utopia* (1949). Mircea Eliade fez uma série de estudos sobre a mentalidade utópica e milenarista na América: por um lado, nos autores brancos americanos (do século XVI ao XX) e, por outro, nos índios guaranis (1969), tendo em vista sintetizar as relações entre os dois conceitos.

Finalmente, como a escatologia se constrói muitas vezes por referência às origens, implícita ou explicitamente (como o fim dos tempos, aparece muitas vezes como um retorno à origem dos tempos; como o fim do mundo, é relacionado à criação do mundo), a escatologia mantém também relações estritas com o mito. Esta problemática tem, além do mais, "o interesse de integrar, no domínio da escatologia, os mitos paradisíacos dos primitivos e dos grupos arcaicos" (cf. Eliade, 1963). Como Mircea Eliade diz: "Os mitos do fim do mundo desempenharam um papel importante na história da humanidade. Puseram em evidência a 'mobilidade' das 'origens': de fato, a partir de um certo momento, a 'origem' não está só num passado mítico, mas também num futuro 'imaginário'".

Mito e escatologia têm duas estruturas, dois discursos diferentes. O mito está voltado para o passado, exprime-se pela narrativa. A escatologia olha para o futuro e revela-se na visão da profecia que "realiza a transgressão da narrativa: está iminente uma nova intervenção de Yahwēh, que eclipsará a precedente" (Ricoeur, 1971, p. 534). Mas mito e escatologia "aliaram-se para dar, por um lado, a idéia de uma criação entendida como primeiro ato de libertação, e, por outro, a idéia de libertação como ato criador. A escatologia, sobretudo na literatura tardia do cânon hebraico, projeta uma forma profética que é suscetível de fazer um novo pacto com o mito" (op. cit., p. 535).

Por fim, a aproximação entre mito e escatologia tem a vantagem de iluminar toda uma exegese de escatologia bíblica que tende para a desmitologização da escatologia judaico-cristã. É este o caminho seguido por Bultmann (1954; 1957). Trata-se de desembaraçar a escatologia cristã dos mitos da criação, devidos em grande parte à influência grega e que a desviam do seu verdadeiro objetivo — o fim dos tempos, para conduzi-la às origens, o que torna inútil a idéia da instauração de uma nova era, transformando-a no regresso à originária. Jesus Cristo não é fenômeno histórico do passado, mas está sempre presente como uma palavra de graça.

Antes de apresentar as diversas formas de escatologia e de seguir o desenvolvimento da escatologia judaico-cristã, é útil assinalar as tipologias mais comumente adotadas pelos especialistas de história das religiões.

Glasenapp (1960) distingue dois grandes tipos de religiões, segundo as suas atitudes face à Criação e ao Fim do Mundo:

1) o judaísmo, o zoroastrismo, o cristianismo e o islamismo pensam que há uma criação e que haverá um fim do mundo, sem apelo, seguido da eternidade "bem-aventurada";
2) o hinduísmo, o budismo e a maior parte das escolas do universalismo chinês ensinam que o cosmos está numa alternância perpétua de situações: aparece periodicamente um universo que depois desaparece numa catástrofe. Depois de um período de repouso, começa a formar-se um novo universo que, depois de ter durado muito tempo, é, por sua vez, destruído. E esta sucessão prossegue, sem começo nem fim.

Esta tipologia tem o inconveniente de só ter em conta o conteúdo interno das religiões, sem considerar os tipos de sociedade e a época em que as crenças escatológicas se formaram e desenvolveram. Liga estritamente crenças sobre a Criação e o Fim do Mundo. Não tem em conta o caráter privilegiado do judaico-cristianismo na elaboração de uma escatologia no sentido pleno, preciso e consciente do termo.

Bleeker (1963, p. 250-72) propôs outra tipologia:

a) a religião primitiva;
b) as religiões da Antigüidade;
c) o gnosticismo;
d) as religiões da Índia;
e) as religiões baseadas numa revelação profética, isto é, o zoroastrismo, o cristianismo, o judaísmo e o islamismo.

Esta classificação, mais sociológica e histórica, tem dois inconvenientes:

1) confundir, na mesma categoria, formas muito diferentes de escatologia das sociedades ditas primitivas, enquanto devemos distinguir pelo menos entre escatologias primitivas, tais como as apreendemos através dos mitos, e escatologias nascidas em contato com a colonização moderna dos brancos, exprimindo-se, em geral, sob a forma de milenarismo;
2) esbater o caráter específico da escatologia judaico-cristã, o que não significa que o judaísmo e o cristianismo ocupem um lugar privilegiado entre as religiões, mas temos de reconhecer que a escatologia — tal como apareceu na história e na ciência das religiões — se formou e desenvolveu no quadro judaico-cristão e, só por extensão, fala-se de escatologia a propósito de outros sistemas religiosos.

Começarei pelas arqueologias das religiões não judaico-cristãs, distinguindo, nas escatologias primitivas, as "escatologias teleológicas" (do tipo judaico-cristãs) e as do "eterno retorno"; em seguida, estudarei as bases doutrinárias das escatologias hebraica e cristã, isto é, o seu conteúdo e natureza, no seu contexto histórico e doutrinário original; depois, a evolução, na Antigüidade tardia e Idade Média, da escatologia hebraica e, sobretudo, da cristã; e, por fim, a grande mudança da escatologia cristã, nos tempos modernos, tal como Mannheim a definiu, através do encontro do milenarismo com a revolução social. As duas últimas partes serão consagradas, por um lado, à renovação escatológica dos séculos XIX e XX, marcada pela aparição dos milenarismos no Terceiro Mundo, o nascimento de milenarismos laicos, a renovação escatológica da teologia cristã, católica e, principalmente, protestante e, para concluir, a emergência de uma mentalidade apocalíptica difusa, ligada à energia nuclear, para além de algumas reflexões sobre escatologia e história, do ponto de vista do conhecimento histórico.

Escatologias não-judaico-cristãs

Escatologias "primitivas"

Segundo Eliade, "poderíamos dizer, numa fórmula sumária, que, para os primitivos, o Fim do Mundo já existiu, embora se deva repetir num futuro mais ou menos próximo" (1963, p. 71). Com efeito, as cosmogonias dos primitivos foram muitas vezes completadas por mi-

tos sobre cataclismos cósmicos (tremores de terra, incêndios, desabamentos de montanhas, epidemias); os mais freqüentes dos quais são os mitos do Dilúvio. Por outro lado, em comparação com os mitos que narram o fim do mundo no passado, os mitos que se referem a um fim futuro são inesperadamente pouco numerosos, entre os primitivos. Segundo Lehmann (1931), esta pretensa raridade de uma escatologia propriamente dita, entre os primitivos, provém talvez de erros de etnólogos que raramente puseram a questão no seu trabalho de campo e que, além disso, interpretaram mal o fato de as línguas dos primitivos ignorarem o tempo futuro.

As concepções do fim do mundo são geralmente concebidas de três formas principais pelas sociedades "primitivas": ou é por culpa dos homens que cometeram pecados ou faltas rituais (por exemplo, uma etnia de uma das ilhas Carolinas, Namolut, pensa que um dia o Criador aniquilará a humanidade, por causa dos seus pecados, continuando, no entanto, os deuses a existir); ou será a pura vontade de Deus, que porá fim ao mundo (este Deus pode ser bom ou mau; para os kais da Nova Guiné, o Criador, Mālenfung, que adormeceu depois de ter criado o Universo, despertará para destruir o céu que há de cair sobre a terra, fazendo desaparecer toda a vida; os negritos da península da Malaca acreditam que o deus Kurei, a quem chamam "mau", destruirá um dia homens e mundo, sem distinção entre bons e maus; ou, como para os habitantes das ilhas Andaman, o deus Puluga destruirá a terra e a abóbada celeste por um tremor de terra, mas ressuscitará os homens, corpo e alma reunidos, que viverão eternamente felizes, ignorando a doença, a morte e o casamento.

Finalmente, a causa do fim do mundo pode ser apenas a sua decadência, por um processo de degradação contínua.

Por exemplo, para os índios cherokees, da América do Norte, "quando o mundo estiver velho e usado, os homens morrerão, as cordas que ligam a terra ao céu quebrar-se-ão, a terra afundar-se-á no oceano" (Alexander, 1916, p. 223).

Para alguns povos, o fim dos tempos verá o regresso de uma personagem benevolente, que reporá a prosperidade e a felicidade dos primeiros tempos. Os pigmeus do Gabão, por exemplo, esperam o regresso de Kmvum, o primeiro homem. Os tártaros dos Altai pensam

que o imperador dos céus, Tengere Kaira Khān (que no princípio dos tempos vivia na terra com os homens e os deixou, depois, por causa de seus pecados), depois da derrota do Mal, voltará à terra para julgar os homens. Os índios salishs, a Noroeste da América do Norte, acreditam que, quando o mundo envelhecer, um coiote anunciará o regresso do "chefe" à terra e o fim do mundo, seguido de uma recriação e da ressurreição dos homens, que viverão para sempre felizes. Esta espera de um salvador no fim dos tempos aproxima algumas destas escatologias "primitivas" do milenarismo e do messianismo judaico-cristão.

Especialmente entre os índios da América, a "maioria dos mitos do Fim implica uma teoria cíclica (como para os árticos), ou a crença de que uma catástrofe será seguida de uma nova criação, ou ainda, a crença numa regeneração universal, realizada sem cataclismo" (Eliade, 1963, p. 76). Estas crenças aproximam a escatologia destes povos daquela das religiões orientais, que professam o mito do eterno retorno e, em definitivo, da eternidade do mundo, dado que a todas as destruições se sucede uma recriação.

A escatologia espetacular de uma etnia indígena, os guaranis, deu origem a vários estudos (a referência aos mais importantes encontra-se em Eliade, 1969).

Desde o princípio do século XVI que se conhece uma série de migrações destes índios através da América do Sul, sem que esses movimentos possam ser relacionados à chegada dos espanhóis, exceto pelo fato de o contato com os brancos ter tornado mais sombria e exacerbada a escatologia dos guaranis. Parece que estas migrações foram, em primeiro lugar, orientadas para leste, onde estava situado o paraíso escatológico, mas que atualmente a principal direção é a procura do centro da terra e do zênite.

Estas migrações foram bem estudadas pelo etnólogo brasileiro Kurt Nimuendajú que, em 1912, encontrou perto de São Paulo um grupo de guaranis vindos do oeste, que regressaram com a consciência de que a sua derrota, na procura do Paraíso, era devida ao fato de terem adotado o vestuário e a alimentação dos brancos. Estes índios acreditam que uma catástrofe natural, incêndio ou dilúvio, destruiu um mundo anterior e estão convencidos de que isto se reproduzirá. A única oportunidade de escapar a este cataclismo final é refugiarem-se a tempo

na "Terra sem Mal" ou "Céu", fora do tempo e da história, sem dor, sem doenças, sem injustiças.

Estas migrações assentam na idéia de que o mundo conhece um desgaste, uma fadiga cósmica tais que aspira a seu fim, e pede ao Criador que realize uma nova Criação. Para encontrar a "Terra sem Mal", os guaranis entregam-se a danças prolongadas que têm por fim acelerar a destruição do mundo decrépito e revelar o "caminho" que conduz ao Paraíso. Em todas estas crenças e práticas, os feiticeiros (*ñanderu*), que são especialistas do "caminho" e mestres em escatologia, desempenham um papel importante.

Escatologias do eterno retorno

Estas doutrinas predominam no Oriente e no Extremo Oriente, através de numerosas variantes em cujos detalhes não se pode entrar aqui.

Quer o mundo tenha sido ou não criado, quer o Criador seja um deus ou uma deusa, um homem (o Primeiro, o Primogênito) ou o poder impessoal do destino, ele passa, segundo ritmos e processos diferentes, por fases de declínio, morte e regeneração: os fins do mundo são fins provisórios.

Este conceito exprime-se através de um duplo sistema cíclico, o ciclo anual, que é um processo de morte e, ao mesmo tempo, de ressurreição; daí a importância do Ano Novo, tempo de renascimento e de recriação (cf. Eliade, 1949; Le Goff, 1977).

A religião chinesa antiga defende que o mundo sofre uma alternância de longos ciclos de atividade e de hibernação, por meio do jogo entre o princípio masculino, *yang*, e o princípio feminino, *yin*, que estão também em ação durante o ciclo anual. Quando domina o *yang*, é a atividade, a fecundidade, a luz, o calor, a riqueza (primavera e verão); quando é o *yin* que domina, é a passividade, a obscuridade, o frio, a umidade (outono e inverno). Um mundo submetido ao ciclo eterno não tem princípio nem fim.

Também no hinduísmo, o mundo, que não tem princípio nem fim, passa por ciclos que acabam com o desaparecimento do mundo atual, seguido da criação de um novo mundo, por um novo demiurgo.

Cada mundo passa por quatro idades (*yuga*), mil *yuga* formam um *kalpa*, que representa um dia do deus, atual delegado do deus Brahmā supremo, que é eterno. Brahmā adormece entre cada *yuga*, e o universo fica latente entre o fim de um mundo e o aparecimento de outro. A vida de Brahmā deve durar cem *kalpa*. O mundo atual está na última fase, na decadência (má *yuga* de Kali). Os homens individuais vivem durante uma certa fase de um ciclo, ao longo do qual passam do estado humano ao estado animal ou vegetal, por metempsicose. A duração desta vida múltipla e a forma das reencarnações individuais dependem dos atos e méritos do indivíduo (*karman*). No fim desta existência, que acontece quer pelo esgotamento do seu *karman*, quer pela graça divina, a alma individual volta à terra, ou, se for salva, é acolhida no céu divino, onde leva uma vida feliz, segundo o modelo da vida terrestre.

Também no budismo há, em cada mundo que compõe o macrocosmo, uma sucessão de períodos de subsistência e de destruição, seguidos de uma nova geração. Todos passam por períodos de progresso e períodos de decadência. Finalmente, os últimos homens matam-se uns aos outros numa batalha final, com exceção de alguns sobreviventes refugiados na floresta, que se tornam antepassados da humanidade sobrevivente. Ao fim de vinte períodos de crescimento e declínio, o mundo é destruído pela água, o fogo e o vento, enquanto espera a criação de um outro mundo. Ao longo da sua vida, os homens podem merecer escapar a estes ciclos eternos, pela entrada na vida eterna e sem perturbação do *nirvāna*, que é indescritível. Nesta redenção, o preço do sofrimento ocupa um lugar importante.

Duas religiões — que acolhem a concepção do eterno retorno, embora a escatologia não ocupe nelas um lugar importante — exerceram uma certa influência na escatologia judaico-cristã. Em rigor, são mais movimentos ou idéias religiosas do que religiões propriamente ditas: a religião da Grécia antiga e a gnose.

As religiões da Antigüidade — com poucas exceções — tiveram pouco interesse pela escatologia, pois acreditavam na solidez da ordem do mundo, estabelecida pela Criação divina. Quando muito, pode notar-se o interesse pelo aparecimento da ordem cósmica e pelo desencadear de um cataclismo natural, que arrastaria consigo a destruição do mundo: entre os celtas, os lapões e os esquimós, temia-se a queda do céu; entre

os povos indo-germânicos, existia o temor de um inverno terrível; entre as populações da Europa Atlântica, havia o temor da submersão da terra pelo oceano. Mas, da Babilônia ao extremo Ocidente, do Egito ao Ártico, não aparece o medo do fim do mundo, nem o desejo de um mundo melhor. No célebre poema grego de Hesíodo, *Os trabalhos e os dias* (meados do século VII a.C.), cujo tema é a sucessão declinante das idades do mundo, não se refere ao fim do mundo. Entre estes povos da Antigüidade, há apenas um interesse maior ou menor, como se viu, pelo destino individual dos homens, depois da morte. Esta preocupação é muito viva nos antigos egípcios, nos quais se julgou poder distinguir traços de escatologia incertos e difíceis de interpretar (Lanczkowski, 1960).

Há, no entanto, duas exceções assinaláveis. Uma, no quadro da mitologia germânica, a profecia de Ragnararök, no poema do *Edda* intitulado *Völuspà*, e uma descrição do mundo, desde a Criação até o Fim. O último episódio põe os deuses em luta com as forças demoníacas (por exemplo, o combate de Thor com a serpente). Matam-se uns aos outros, a terra abisma-se no mar e o mundo desaparece por entre fogo e fumaça. Do oceano ressurge, porém, um novo mundo, verde e jovem, onde as asis fazem de novo reinar a justiça e os deuses se reconciliam.

A outra exceção é a célebre *Écloga IV* de Virgílio. Deve ser posta na linha dos oráculos atribuídos às sibilas — literatura de profecias com caráter escatológico, muito viva no meio oriental helenizado, por exemplo em Alexandria —, os célebres versos nos quais se fala de uma última idade (*ultima aetas*), do regresso da Virgem (*iam redit et Virgo*) e de um menino salvador que, nada tendo que ver com a Virgem Maria e Cristo, ou com a família do imperador Augusto, fazem, no entanto, referência a um regresso à Idade do Ouro (cf. Carcopino, 1930; Jeanmaire, 1930, 1939).

É — tal como nos povos primitivos — uma escatologia voltada para o passado. Esta literatura sibilina veicula a concepção grega de um "tempo circular", exatamente aquele com que o cristianismo e o judaísmo vão romper, substituindo-o pela idéia de um tempo linear. Oscar Cullmann insistiu muito nesta mudança essencial: "Devemos partir da verdade fundamental de que, para o cristianismo primitivo tal como para o judaísmo bíblico e a religião iraniana, a expressão simbólica do tempo é a *linha ascendente*, enquanto, para o helenismo, é o *círculo*" (1946, p. 36).

Ora, a concepção cristã do tempo foi desde muito cedo contaminada, senão "reprimida", pela concepção grega e, como se verá, uma das principais tendências da renovação escatológica cristã atual e, principalmente, da "desmistificação" de R. Bultman consiste em eliminar a contaminação helênica.

E, tal como a helênica, também a gnóstica. É o que constata Oscar Cullmann: "A primeira alteração da concepção do tempo, tal como existia no cristianismo primitivo, não aparece, nem na Epístola aos hebreus, nem nos escritos joaninos [...] aparece, contudo, no *gnosticismo*" (op. cit., p. 38). Também Henri Jeanmaire concorda com este comentário, mas acrescenta que estas influências são anteriores ao cristianismo primitivo, que a concepção de tempo voltada para as origens e não para o futuro foi introduzida no apocalipse judaico-cristão, pela gnose pré-cristã helenizada.

A gnose ensinava que o mundo, tal como o homem, devia seguir um caminho circular, simbolizado pela serpente que morde a própria cauda. Afastando-se de Deus, depois da Criação, homem e mundo entram nas trevas de onde Deus os faz sair, contraditoriamente, se assim se pode dizer, enviando-lhes um salvador, que seguirá ele próprio um caminho circular: encarnar e entrar nas trevas, para voltar à luz e à origem, salvando os homens a quem a *gnosis*, "conhecimento" ensinou o caminho que deviam seguir para a salvação (cf. principalmente Puech, 1978).

Uma forma de gnosticismo desenvolveu uma escatologia explícita e coerente, o maniqueísmo, que se baseia no dualismo entre o Bem e o Mal, a Luz e as Trevas, tendo cada uma o seu Príncipe ou Deus. O mundo nasceu da separação dos dois princípios e a sua história é a da sua luta exterior e no interior do homem, é a luta entre a matéria (a carne) e o espírito. Depois de grandes atribulações finais, o Bem vencerá, Cristo virá à terra para um rápido reino final, o mundo será destruído, e a luz, definitivamente separada e vencedora das trevas, reinará eternamente.

As religiões do futuro

Nesta categoria, que compreende a do judaísmo e a do cristianismo, estão as grandes religiões reveladas, o zoroastrismo (e o parsismo) e o islamismo.

Nelas, a história é considerada uma relação ao longo da qual Deus, através dos seus profetas, anuncia e guia a realização do seu reino. "A história é comparável a um drama, que tende para o seu fim inevitável" (Bleeker, 1963, p. 263).

No zoroastrismo, a luta iniciada na Criação do mundo entre Asa, a verdade, e Druj, a mentira, continuará até a vitória final de Asa, obtida depois de uma grande batalha final e de um julgamento de bons e de maus, pela prova do metal a arder ou do fogo. Mas a cena final é mais uma cena de renovação que de processo — o lado otimista da escatologia zoroástrica acentuou-se mais na sua forma indiana ortodoxa: o parsismo. A cena final, nas partes mais recentes do *Avesta*, apresenta-se como uma "criação maravilhosa" em que os próprios maus são purificados e salvos (cf. Söderblom, 1901).

O islamismo emprestou grande parte da sua escatologia da Bíblia e do cristianismo. Suas crenças baseiam-se em certas passagens do Corão, por exemplo, a *sūra* 81 (cf. Bleeker, 1963, p. 270, nota 1), e os seus complementos ulteriores, alguns dos quais revelam influência popular.

Sinais, prodígios e revelações deverão anunciar a aproximação do Fim do Mundo. Aparecerá um monstro — Dadjdjal, o Anticristo — que será morto por um profeta, Isa (Gesú) ou o Mahdī. Depois de um período de paz, quando soar a primeira trombeta, todos os homens morrerão. A segunda trombeta ressuscita-os para o Juízo Final. Allāh, consultando os livros das Boas e Más Ações, separará os Bons, recebidos no paraíso, dos Maus, atirados para o Inferno. Paraíso e Inferno subdividir-se-ão em graus, de acordo com os méritos de cada um.

Bases doutrinárias e históricas da escatologia judaico-cristã

A escatologia judaico-cristã formou-se através da Bíblia. A escatologia judaica continua baseada no Antigo Testamento, enquanto, no cristianismo, os desenvolvimentos feitos pelo Novo Testamento na escatologia vetero-testamentária são mais importantes, apesar das variações de interpretação da escatologia neo-testamentária. Penso que o último livro do Novo Testamento, o Apocalipse de são João, deva ter um lugar

à parte, quer pela sua excepcional importância na escatologia cristã, quer pela necessidade de o situar simultaneamente numa literatura judaica e cristã, que ultrapassa em muito o Novo Testamento.

A escatologia vetero-testamentária

O ponto de partida da escatologia judaica deve ser procurado, com base na Gênese (12, 1 e segs.), na identidade entre fé em Deus e esperança no futuro. Este tema do futuro torna-se mais preciso na promessa de Deus aos profetas, que tornou o povo judaico no povo do futuro, a promessa de uma terra "em que correm o leite e o mel" (Gênese, 15, 1-20; Êxodo, 3, 8) e se enriquece com a evocação de um chefe, salvador ou rei do futuro (tema messiânico: benção da Judéia [Gênese, 49, 10]; oráculos de Balaão [Números, 24, 17] etc.). Nos livros históricos, aparece a idéia de um futuro messias, o Ungido do Senhor, descendente da casa de Davi e, por isso, de sangue real (Livro segundo de Samuel, 7).

Acentuada pelas provações de Israel, mas anterior às grandes calamidades (destruição de Israel no século VIII a.C.; da Judéia, no século VI; cativeiro da Babilônia, 597-38 a.C.), verifica-se uma dramatização da escatologia nos livros proféticos — os pecados de Israel desencadearam a cólera de Yahwēh. Terá lugar no "Dia do Senhor" um Juízo terrível (Amos, 5, 18). Verificam-se profundas alterações na evocação dos tempos finais. Há uma dupla espiritualização da escatologia. Primeiro, no plano do Messias, que já não é evocado como um chefe de ascendência real, mas um servidor de Yahwēh, profeta perseguido e salvador, Messias redentor (Isaías, 7-12) a quem Daniel chama Filho do Homem (Daniel, 2 e 7). No plano do reino futuro, já não se trata de uma pura promessa material, cheia de riquezas, mas de uma nova Criação, selada por uma aliança (Gênese, 31; Ezequiel, 36; Isaías, 41).

Seguem-se ainda três inovações. Uma, fundamental, é a transformação da nova Sião, da nova Jerusalém, em lugar de salvação para todas as nações e já não só para Israel (Isaías, 42, 6; 49, 6). A segunda é o aparecimento da noção de ressurreição dos mortos (Daniel, 12, 2), evocada como sinal de justiça e do poder de Deus, mais do que como esperança de salvação. Os antigos judeus não tiveram, segundo parece,

culto dos mortos, nem uma concepção precisa do destino individual, depois da morte.

A terceira novidade é a aparição, em Daniel, de um processo e de uma simbólica escatológica que serão retomados no pensamento e na literatura apocalíptica:

1) tema dos quatro reinos, aos quais se sucederá um quinto, o do Filho do Homem e a imagem da estátua com pés de barro (Daniel, 2, 31-44);
2) tema da visão das quatro bestas (leão, urso, leopardo, animal com dez cornos) e do reino dos santos (op. cit., 7, 7);
3) tema dos números do tempo (as 2.300 noites e manhãs da profanação do Santuário (op. cit., 8, 3-14), a série das semanas (op. cit., 9, 24-27), os 1.290 dias da abominação e da desolação e os 1.335 dias da espera (op. cit., 12, 11-12).

Nos últimos salmos (Salmos do Reino, 47, 93, 96, 99), o caráter transcendental do futuro reino acentua-se, será o reino de Yahwēh, aberto a todas as nações (cf. Feuillet, 1951).

São notáveis duas características — uma teórica, outra histórica — da escatologia do antigo judaísmo. A primeira é a sua profunda originalidade (cf. Mowinckel, 1951): a ruptura com o tempo cíclico exprime-se como crença num tempo final, infalivelmente atingido, tal como Deus prometeu ao seu povo, fim esse em que cumprirá a Criação divina. "De um modo diferente das religiões que a rodeiam, apoiadas apenas em mitos e em ritos, o judaísmo dá um certo sentido ao tempo e à história, que Deus conduz para um fim" (Galot, 1960, col. 1.021). O judaísmo é a religião da espera e da esperança, isto é, da própria essência da escatologia. Note-se que há traços de uma escatologia ligada à idéia de renovação e ao calendário, na escatologia judaica (cf. Wensinck, 1923).

A segunda é a ambigüidade e hesitação da escatologia judaica, no momento do aparecimento de Jesus. Na época de Jesus, a escatologia estava sujeita a uma tensão entre a sua perspectiva histórica terrestre e uma orientação, cada vez mais vincada, para um mundo transcendente e celeste, a tal ponto que poderíamos perguntar-nos se os acontecimentos do Fim do Mundo se produziriam na terra ou no céu e que não saberíamos conciliar o Messias anunciado por Daniel, Filho do Homem vindo das nuvens, com o Messias predito por Zacarias, que devia entrar em Jerusalém montado numa burra. Através do Evangelho, constatamos que os judeus hesitavam entre um messias de origem misteriosa e um messias da raça de Davi, originário de Belém (João, 7, 27 e 42; cf. Galot, 1960, col. 1.023).

A escatologia neo-testamentária

Os Evangelhos sinóticos introduziram transformações na escatologia vetero-testamentária, tendo o Evangelho segundo são João tornado alguns pontos mais precisos. O próprio Jesus é o início do cumprimento da promessa (Lucas, 4, 21), e a sua morte marca o início do reino de Deus ("o reino de Deus está próximo" [Marcos, 1, 15]). Mas devemos distinguir entre o presente e o futuro escatológicos: a vinda de Jesus é o início, a antecipação do reino futuro; as calamidades que se aproximam não são o fim do mundo (op. cit., 13, 7), são o "começo das dores" (op. cit., 8); só quando o Evangelho tiver sido pregado em toda a terra, "virá o fim" (Mateus, 24, 14). Através de Jesus, a humanidade reconcilia-se com Deus, mas ainda não está salva.

Jesus é o Filho do Homem enviado por Deus, o próprio Deus. A sua missão vai, no entanto, cumprir-se na provação e na dor, não na glória. Não se apresenta como "filho de Davi" (não há motivo, pois que é filho de Deus) e foge à multidão que o quer aclamar rei (João, 6, 15). Com a sua morte, devia iniciar-se o Dia do Senhor e a queda do judaísmo (João, 2, 19), o drama escatológico de alcance cósmico (ou antes, semicósmico), com o obscurantismo e queda dos astros (Marcos, 13, 24); depois da condenação de Jesus à morte, as trevas cobriram a terra no momento da crucificação (op. cit., 15, 33).

Mas os seus discípulos — e também os católicos e a Igreja — estão encarregados, pela predicação do Evangelho, pela prática das virtudes, de continuar o drama escatológico a que todos os homens são convidados a unir-se pelo sofrimento, pela participação na cruz. A ressurreição de Cristo é o sinal do domínio de Jesus sobre o tempo do

fim, a antecipação da ressurreição futura dos homens e a instauração definitiva do reino de Deus. Este reino está aberto a todos. Deixa de existir privilégio para Israel que, no fim, será recebido no Reino: os últimos serão os primeiros (Lucas, 13, 28-30).

A partir daqui, escatologia judaica e cristã separam-se. O judaísmo espera sempre o Messias e a realização da promessa. O cristianismo defende que, com Jesus, a escatologia entrou na história e começou a realizar-se.

> A história, veículo de eternidade, mantém-se história, pois que o Reino se desenvolve neste mundo e no tempo; mantendo-se fundamentado no acontecimento essencial do passado, volta-se para o futuro, para o cumprimento ou consumação final realizada pela vinda gloriosa do Filho do Homem. O cristianismo pode ser definido como a escatologia tornada história (Galot, 1960, col. 1.033).

Recorde-se, a propósito, que o catolicismo e as várias igrejas protestantes dão interpretações mais ou menos diferentes da escatologia do Novo Testamento.

O Evangelho segundo são João torna alguns aspectos mais precisos. Em primeiro lugar, a insistência no fato de o início dos últimos tempos, pela vinda e morte de Cristo, ser da ordem do presente. "Chegou a hora em que os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus e em que os que o tiverem ouvido, viverão" (5, 25). No episódio da ressurreição de Lázaro, Marta perguntou a Jesus se Lázaro teria lugar "na ressurreição final", e Jesus respondeu-lhe que a sua ressurreição se iniciava então, pois que, com a sua vinda, começou a vitória sobre a morte. "Eu sou a Ressurreição e a Vida" (op. cit., 11, 23-26). Desde então, basta *viver* em Cristo para possuir a vida eterna (op. cit., 3, 36; 8, 31; 15, 7-10). Mas haverá o dia final, o dia do Juízo, o dia em que Cristo "aparece" de novo, na *parousia* (op. cit., 1); os crentes já não devem esperá-lo com temor, mas com fé. O esperado Espírito Santo, o Paracleto, acabará a obra de revelação de Cristo, restando para sempre nos discípulos, a quem dá poder para perdoar os pecados.

São Paulo continua o ensino escatológico nas epístolas, em especial, nas duas Epístolas aos Tessalônicos. Persuadido, de início, que a *parousia* terá lugar ainda durante a sua vida, ele a vê, depois, afastar-se no tempo.

A escatologia apocalíptica

A maior parte das religiões deu origem a escrituras ou a oráculos e profecias orais, a quem a divindade revela os seus próprios segredos. O grego antigo chama a este tipo de revelação *apokalypsis*, que significa "revelação". Este termo, raro na língua profana, foi usado freqüentemente na tradução grega da Bíblia — a versão dos Setenta. Dá-se o nome de literatura apocalíptica ao conjunto de obras deste gênero, principalmente àquelas, numerosas, que foram escritas no período compreendido entre os dois últimos séculos antes de Cristo e os dois primeiros da nossa era, quer se refiram ao judaísmo, quer ao cristianismo. Embora estes estejam estritamente ligados, o cristianismo, depois de muita discussão, só aceitou como canônico, colocando-o no fim do Novo Testamento, o Apocalipse segundo são João, escrito no fim do século I da Era Cristã. Um outro texto, que não foi considerado canônico, foi admitido no século XVI pelo Concílio de Trento e publicado em apêndice à Bíblia católica: o Livro IV de Esdras.

Estes textos que nos chegaram, não em hebreu ou em grego, mas em siríaco, etíope, armênio, latim e árabe (originais ou traduções), formam um corpo judaico e um corpo cristão (cf. Rowley, 1963).

O corpo judaico, tal como está em Hadot (1968, p. 150) compreende:

a) século II a.C.: *Livro etíope de Enoch*; os *Jubileus*; os *Testamentos dos doze patriarcas*;
b) século I a.C.: os *Rolos de Qumrān* (a *Regra da Guerra*, a *Regra da Comunidade*; a *Regra de Damasco*); os *Salmos de Salomão*; o *Apocalipse siríaco de Baruch*; a *Parábola de Enoch*; os *Oráculos Sibilinos* (III, IV, V);
c) século I d.C.: a *Assunção de Moisés*; o *Livro eslavo de Enoch*; a *Vida de Adão e Eva*; o *Livro IV de Esdras*; o *Apocalipse de Abraão*; o *Testamento de Abraão*; a *Ascensão de Isaías* (versão hebraica); o *Baruch grego*.

Estes textos revelam a organização do céu (com a sua hierarquia de anjos, o mistério das origens com particular insistência no Paraíso,

onde se restabelecerá, no fim dos tempos, a amizade entre Deus e o homem) e, sobretudo, os acontecimentos do fim dos tempos, isto é, a escatologia.

Hadot distingue três espécies de escatologia nesses apocalipses judaicos. O primeiro tipo, o menos freqüente, evoca a vitória de Israel e o regresso do Paraíso à terra, graças à aparição de um messias sobrenatural, filho de Davi. O segundo tipo (influenciado por Daniel) evoca o Juízo, o fim dos tempos e o surgimento de um novo mundo, expandido a todas as nações, depois do aparecimento de uma personagem celeste, próxima de Deus. O terceiro tipo, combinando as duas perspectivas, encara "um tempo intermediário em que, na Terra renovada, reinam os Justos por um período determinado (4 mil ou mil anos), antes de habitarem o Céu, e os ímpios serão castigados" (ibidem). No conjunto desta literatura, vemos o Céu tornar-se cada vez mais o objetivo essencial e acentuar-se a oposição entre dois séculos: o presente, cheio de males e provações, e o futuro, renovação do Paraíso original. O mundo presente pertence a Satã. O mundo futuro pertencerá a Deus. Mas Deus domina o tempo, e a história desenrola-se segundo a sua vontade, mediante um plano traçado sobre o modelo da Criação, numa semana de seis dias, no fim da qual o sétimo dia verá o cumprimento da promessa. Como, para ele, "mil anos são como um dia", daí decorre a existência de idades de mil anos, em que o último será o reino dos justos com Deus. O desenrolar destes tempos é revelado por sinais (prodígios, cataclismos naturais, guerras, desastres econômicos etc.).

Esta literatura, altamente simbólica e esotérica, apresentada sob o pseudônimo de grandes nomes da história de Israel, tem relações evidentes com a história humana, com os acontecimentos da história judaica. Relações estas complexas e indiretas, sendo a escatologia, a maior parte das vezes, anterior aos acontecimentos, o que lhe favorece a difusão e a proliferação (cf., sobretudo, a referência ao Apocalipse cristão de são João, Giet, 1957). No início da Era Cristã produziram-se acontecimentos que tiveram uma influência capital na escatologia apocalíptica judaica. O encontro falhado de Jesus com o judaísmo arrasta a crescente divergência entre a escatologia judaica e cristã. As catástrofes da dominação romana (tomada de Jerusalém por Pompéia, em 63 a.C., e, sobretudo, a sua destruição por Tito em 70 a.C., esmagamento e revolta de

Bar Kokba em 135 d.C.) provocam uma recrudescência nos sentimentos e na literatura apocalíptica.

Assim, a tendência para a "sublimação" escatológica e a orientação do olhar escatológico para o céu foram levados ao auge; mas também se anuncia uma espécie de regressão do Apocalipse judaico a Israel, em primeiro lugar Israel, senão só Israel, que as atribulações e provações sofridas até hoje pelos judeus nada mais fizeram senão acentuar.

O *corpus* cristão compreende, antes de mais nada, o Apocalipse de são João, cujo peso na escatologia subseqüente foi considerável e, mais que o Livro IV de Esdras, "recuperado", no século XVI, dos apocalipses oficialmente considerados "apócrifos", mas cuja influência, pelo menos em alguns casos, foi grande no início do cristianismo e na Idade Média.

Não devemos esquecer que os primeiros e mais importantes textos cristãos apocalípticos são os capítulos dos Evangelhos designados por "Apocalipse sinótico" (Marcos, 13; Mateus, 24-25; Lucas, 21).

Os principais textos não canônicos do Apocalipse cristão são, no século I, a *Ascensão de Isaías* (versão cristã conservada pela Igreja etíope), os *Livros sibilinos* cristãos (VI, VII, VIII) e, no século II — período da grande inflação apocalíptica, que se estenderá até o século III —, os apocalipses de Pedro, de Paulo, de Tomás, de Estevão, de João e da Virgem Maria.

Antes de referir o Apocalipse de são João, note-se que um elemento importante destes apocalipses é a descrição de viagens no Além, em que a do Inferno ultrapassa a do Paraíso, que se vai esbatendo. Estes episódios — que parecem não provir diretamente da escatologia, mas que, tal como em outras religiões que não o judaísmo e o cristianismo — são significativos do ponto de vista escatológico (Gigneux, 1974, pp. 63-69). Deve-se lembrar a importância das influências helênicas nesta literatura: Cagnot nota que, por exemplo, o apocalipse do capítulo XXIII do *Livro dos jubileus* tem origem em Hesíodo (1974, pp. 161-72).

O Apocalipse de são João não contém elementos novos para os teólogos e os historiadores. Mas, para os historiadores das sociedades globais, é de capital importância, na medida em que constitui um referente essencial para os milenarismos e pelo fato de ter instaurado o significado catastrófico do adjetivo "apocalíptico" — fazendo-o, deste

modo, pender para o aspecto aterrorizador da escatologia, em detrimento do aspecto promissor, que é, no entanto, o mais importante, o único "final" na escatologia judaico-cristã.

O Apocalipse de são João, que retoma os caminhos e imagens do Apocalipse judaico, embora identificando o Messias com Jesus e introduzindo as igrejas cristãs dos novos tempos, divulgou amplamente alguns aspectos da escatologia judaico-cristã:

1) a contabilização do tempo escatológico (a Cidade Santa calcada aos pés durante quarenta e dois meses; as duas testemunhas que profetizam sob tortura durante 1.260 dias; o número da Besta, 666 e, evidentemente, o número 7, de há muito tempo um número sagrado, com os sete anjos que fazem correr as sete fontes da cólera de Deus);
2) a maldição — através da Babilônia, simbolizada pela Besta, que o povo divino é convidado a deixar — de todo o poder temporal;
3) a divisão da escatologia em dois tempos: entre uma primeira ressurreição, a dos santos e mártires, que reinarão sobre a terra durante mil anos (fundamento de todos os sonhos utópicos dos "Mil Anos" [20, 1-15]), anterior a uma segunda ressurreição, a de todos os mortos, no Juízo Final;
4) o caráter dramático dos acontecimentos que devem preceder a primeira ressurreição, o Milênio — drama em cujo centro se destaca o Anticristo —, ou melhor, o Anticristo, e, por outro lado, marcar a segunda e definitiva ressurreição, o grandioso Juízo Final;
5) a multiplicação dos anunciadores (cornetas, terremotos, guerras, fomes, epidemias), que daí em diante serão observados em clima de angústia e pânico;
6) finalmente, a abundância e a virtuosidade das imagens e símbolos que, durante séculos, tocaram as imaginações e excitaram a verve dos artistas. O Apocalipse, se muito contribuiu para modelar o que Jean Délumeau chama o "cristianismo do medo", esteve também na origem da criação de obras-primas de arte, sobretudo na Idade Média (miniaturas de manuscritos do Apocalipse ou tapeçarias inspiradas no comentário de Beatus, uma das quais magnífica, a de Angers [século XIV]).

Uma das imagens dos tempos finais, veiculadas pelo Apocalipse e difundidas através de ilustrações, parece-me particularmente importante: a da Jerusalém celeste, eterna promessa à humanidade sob a forma de cidade. Julgo ser uma grande novidade da escatologia judaico-cristã não colocar o Paraíso futuro num lugar natural, ilha ou jardim, como o Paraíso das origens a que a Gênese se refere. Esta urbanização do Além será contestada pela tradição do Paraíso-Jardim. Trata-se de um debate ideológico ainda não suficientemente estudado. Numa versão do Apocalipse de são Paulo, vê-se o Paraíso-Jardim absorver o Paraíso-Cidade, e os quatro cantos deste paraíso saírem do interior das paredes da cidade paradisíaca (Erbetta, 1969, pp. 366 e segs.).

Dodd e Mannheim exprimiram bem a importância e limites desta produção de imagens a serviço da imaginação: "Talvez seja impossível dizer até que ponto a imagética fantástica do Apocalipse foi tomada ao pé da letra por seus autores ou leitores. Quando aplicada a fatos reais, o seu caráter simbólico torna-se evidente e alguns dos seus elementos são tacitamente abandonados por serem inadequados" (Dodd, 1936, p. 99).

> Se quisermos compreender mais intimamente a verdadeira essência do chiliasmo e torná-la acessível ao pensamento científico, é necessário começar por distinguir no próprio chiliasmo as imagens, os símbolos e as formas de expressão da consciência chiliástica. O traço essencial do chiliasmo é a tendência para se dissociar cada vez mais das próprias imagens e símbolos (Mannheim, 1929, pp. 158-59).

Escatologia e milenarismo no Ocidente medieval

A partir do século III, as escatologias não sofreram enriquecimentos (a própria escatologia muçulmana, como se viu, é tributária das escatologias judaica e cristã), mas, principalmente depois do ano 1000, a escatologia cristã, tal como a judaica, alimenta movimentos mile-

naristas. As duas religiões vão conhecer uma alternância ou uma simultaneidade de correntes, de escatologização por intermédio das seitas ou de reeclesiastificação, no que diz respeito à Igreja cristã, através da fundação de novas ordens religiosas (segundo a interpretação de Ernst Troeltsch, no início do século XX).

Entre os judeus que conhecem uma literatura profética e apocalíptica quase ininterrupta (cf. Silver, 1927; Lods, 1949), no século VIII o alfaiate iletrado Abū Isa de Isfahān, que se considerou o quinto e último mensageiro do Messias, e o discípulo Yudphan Al-Raï preparam o movimento dos karaites, "os que aceitam a escritura", por oposição aos rabinos, "os que acreditam nas autoridades".

Entre os cristãos, desde o século I que se desenrolam controvérsias quer em torno da proximidade da *parousia*, quer da universalidade da espera da salvação. Enquanto a comunidade cristã primitiva se considera um grupo messiânico no quadro do judaísmo, as comunidades helenísticas defendem que a esperança de salvação é, desde então, universal.

A única modificação digna de nota na escatologia cristã oficial produz-se no século IV, com o reconhecimento do cristianismo por Constantino. Eusébio de Cesaréia, na *História eclesiástica* (X, 4), considera que a vitória de Constantino é "a demonstração evidente do estabelecimento atual do reino escatológico de Deus no mundo". O monarquismo mantém, sem dúvida, uma certa presença escatológica na Igreja (são Bernardo, ainda no século XII, mostrara a vida do monge, como uma *prophetica expectatio*, "espera profética"), mas santo Agostinho canalizará a espera escatológica condenando, sem apelo, o milenarismo, que considera uma fábula ridícula (*De Civitate Dei*, XX, 7-13); ao fazer da Igreja a encarnação da Cidade de Deus, sociedade escatológica, em face da cidade terrena, disputada por Cristo e Satã, faz de certo modo parar a história: Otão de Frising, em meados do século XIII, na *História das duas cidades*, tira esta conclusão do agostinismo.

Outro grande "fundador" da Idade Média, o papa Gregório Magno, irá despertar a febre escatológica, ao considerar próximo o fim do mundo, grande pensamento do seu pontificado, que anima a obra de conversão externa dos pagãos e de conversão interna dos cristãos (cf.

Manselli, 1954). No século VIII, o venerável Beda, na *Explanatio Apocalypsis*, defende, tal como santo Agostinho, que o Milênio começou com a Encarnação.

A partir do ano 1000, desenvolvem-se movimentos milenaristas aparentemente sem uma base social precisa (cf. Cohn, 1957), embora ela lhes tenha sido atribuída por uma interessante interpretação marxista (cf. Töpfer, 1964). Muitas vezes, concentraram a atenção sobre a vinda do Anticristo, que deve preceder o Milênio e que, mais do que o próprio Milênio, adquiriu facilmente uma conotação política, através da oposição entre rei justo e rei tirano, que permite identificar o adversário com o Anticristo (cf. Bernheim, 1918; cf. também o ultrapassado trabalho de Wodstein, 1896, que tem o mérito de mostrar a nebulosa ideológica da escatologia cristã: Anticristo, Milênio, Fim do Mundo, Juízo Final).

A melhor ilustração desta utilização política do Apocalipse foi o caso do imperador Frederico II, na primeira metade do século XII, considerado por uns o "imperador dos últimos dias" e, por outros (influenciados pelo seu inimigo mortal, o Papado), o Anticristo. Personagem apocalíptica, herói lendário (segundo o mito do sono do "Velho da Montanha", Frederico II teria descido pela cratera do Etna, de onde espera regressar à terra como Messias, enquanto, segundo outros, teria descido ao Inferno), suscitou falsos Fredericos II depois da sua morte, impostores ou visionários. Mas outra tradição que influenciou Savonarola, no fim do século XV, atribuiu o papel de imperador escatológico a um segundo Carlos Magno (cf. Folz, 1950). A Cruzada, preparada pelo mito da Jerusalém celeste, teve aspectos escatológicos essenciais (cf. Dupront, 1960). A escatologia não estava, como é evidente, menos difundida entre o cristianismo grego.

Na Igreja existiu sempre uma corrente escatológica, desejosa de lhe dar um aspecto puramente espiritual, distante de todos os compromissos com este século (cf. Benz, 1934) e que identificava, de boa vontade, a Igreja romana com a Babilônia, a grande Prostituta, a Besta do Apocalipse. Esta corrente encontrou o seu primeiro teórico em Joaquim da Fiore, que fundou a Ordem Fiorense e morreu em 1302. Na sua *Expositio, in Apocalypsum* (1195), dividia a história da humanidade em três idades: a do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo. Esta terceira idade,

precedida de grandes perturbações e infelicidades, veria o advento do reino dos puros, isto é, dos monges sobre a terra, que será governada segundo o Evangelho eterno. Os cálculos mais ou menos esotéricos de que as obras de Joaquim da Fiore estão cheias, levam-no a fixar a data do fim da segunda idade e do advento da terceira em 1260 (cf. Buonaiuti, 1931; Crocco, 1960; Reeves, 1969).

As idéias, cálculos e imagens de Joaquim da Fiore exerceram considerável influência até o século XIX, mas foram importantes sobretudo no século XIII, quando inspiraram uma parte da nova ordem franciscana, os espirituais; Pietro de Giovanni Olivi, um dos seus mais eminentes representantes, escreve sob a influência de Joaquim, no fim do século XIII, um comentário sobre o Apocalipse, que atacava vivamente a Igreja de Roma e expunha doutrinas escatológicas das quais procura, numa carta, persuadir o rei de Nápoles, Carlos II (cf. Manselli, 1955). Alguns espirituais que pertenciam a outras ordens mendicantes, como o padre agostiniano Agostino Trionfo (século XIV), consideravam são Francisco de Assis uma personagem escatológica e identificavam-no com o anjo do sexto céu do Apocalipse. Muitos religiosos e pessoas do povo esperaram a grande data de 1260, e, passada esta sem perturbações, recomeçou a espera dos fanáticos do Apocalipse, que, em vez de ficarem desiludidos, redobram o proselitismo em torno da informação de uma espera da *parousia*, como o demonstrou Festinger (1956).

Foi especialmente interessante o movimento escatológico — entre o milenarismo medieval e o messianismo da Idade Moderna — liderado por Savonarola, em Florença, de 1494 a 1498. Weinstein (1970) mostrou como, no fim do século XV, existiam duas correntes de espera escatológica: uma, otimista, que acreditava na proximidade do advento de uma idade de paz e felicidade, depois das atribulações da grande peste e do grande cisma e de algumas provações finais, em especial uma batalha decisiva contra os turcos (também Giovanni Nanni de Viterbo, no seu *De futuris christianorum triumphis in Saracenos*, de 1480); outra, pessimista, que pregava a iminência do castigo e o Fim do Mundo, não deixando escolha, além de um urgente arrependimento (também os dominicanos Manfredo da Vercelli e S. Vincenzo Ferreri).

Savonarola aderiu, num primeiro momento, nos sermões da Quaresma em São Gimignano, em 1486, à escatologia pessimista, pregando o arrependimento; continuou nesta linha, influenciado pelo Apocalipse de são João, em Brescia e outras cidades do Norte da Itália e, por fim, em Florença em 1490, onde foi prior do Convento de Dominicanos de São Marcos. A partir de 1494, seus pontos de vista escatológicos mudaram completamente, tendo-se tornado adepto da escatologia otimista, esperando a iminência, não do fim do mundo, mas do milenarismo terrestre. Ao mesmo tempo, identificava Florença com a nova Jerusalém deste milênio e, em seguida à restauração da República de 1494, que depôs os Médicis, participa ativamente nos acontecimentos políticos para estabelecer em Florença um governo de paz, baseado na estabilidade social, à imagem do governo veneziano e inspirado na política tomista. Nos Sermões do Advento, entre novembro e dezembro de 1499 — pregados na Catedral de Santa Maria del Fiore, cujo tema era o livro do profeta Ageu, que tinha falado aos filhos de Israel depois de sua libertação do cativeiro da Babilônia —, Savonarola, que, perante o dilúvio da invasão francesa, tinha pedido aos florentinos que se fechassem na Arca, depois da partida do exército francês em 28 de novembro, declarou que a Arca não era o refúgio do arrependimento, mas, como no tempo de Noé, o instrumento escolhido por Deus para uma grande renovação.

> Segundo ele, o mundo entraria em breve numa quinta idade, que veria o aparecimento do Anticristo.
> Mas um cristianismo renovado sairia vitorioso e propagar-se-ia até o Oriente. "Turcos e pagãos" seriam batizados, passando a existir um só rebanho e um só pastor. Em todos estes acontecimentos, Florença desempenharia um papel decisivo: seria a nova Sião, o centro da Reforma que iria ganhar toda a Itália, toda a cristandade e, por fim, todas as nações da terra. Mas os florentinos deviam preparar-se para a tarefa que os esperava para uma *renovatio* temporal e espiritual. Agora que tinham expulsado o tirano, deveriam instaurar um governo que velasse pelo bem comum e servisse a todos de modelo (1970, p. 29).

Em 1497, um dos partidários de Savonarola, Giovanni Nesi, publicava o *Oraculum de novo saeculo*, "no qual se misturavam o milenarismo cristão e o ocultismo hermético neo-pitagórico [...]. Este Cristo

reinava em Florença e a Idade do Ouro ia iniciar-se" (op. cit., p. 31). Savonarola, que explicita as suas idéias escatológicas nos *Sermões sobre o Apocalipse* (13 de janeiro de 1495) e no *Compendium revelationum* (verão de 1495) despertou o interesse excessivo com a *renovatio*, em Florença e fora dela, o que lhe criou inimigos poderosos, como o papa Alexandre VI Bórgia, que o proibiu de pregar; como se sabe, Savonarola foi preso, e seu corpo, queimado em 23 de maio de 1498, na Piazza della Signoria, em Florença.

Donald Weinstein considera que "se encontram na Florença de Savonarola todas as características do modelo milenarista, tal como os especialistas o definem: uma crise social, um chefe carismático, o mundo encarado como campo de batalha, onde se defrontam as forças do bem e do mal, um povo eleito, a concepção de uma redenção final num paraíso terrestre" (op. cit., p. 33). Quando, no final da obra, se interroga sobre se o movimento de Savonarola foi medieval ou moderno, conclui que, se as fontes ideológicas, sejam elas as idéias apocalípticas ou o mito urbano, pertencem à tradição medieval, o movimento foi um anúncio do que se passou mais tarde, nomeadamente sob influência da Reforma, a julgar pelas "tendências para o sectarismo, a piedade laica, e o messianismo" que nele se manifestam (op. cit., p. 384).

O movimento de Savonarola traz duas importantes novidades à escatologia:

1) em ruptura com o agostinismo (e regressando em certa medida à tradição de tipo judaico de uma nova Sião, identificada com uma cidade, senão com um povo), Savonarola quis mostrar que o milenarismo se podia instaurar num lugar que não pertencia aos lugares tradicionais do profetismo judaico-cristão: Jerusalém ou Roma;
2) esta é a primeira tentativa de realização efetiva de uma *utopia* político-religiosa (como talvez Arnaldo de Brescia e Cola di Rienzo tenham sonhado, num contexto muito diferente, para Roma).

Ao movimento de Savonarola faltou, no entanto, um caráter essencial da escatologia moderna, definido por Karl Mannheim: a união

do espírito revolucionário com o chilianismo. Nem a base social de Savonarola, nem o seu programa político têm nada de revolucionário. Donald Weinstein caracterizou excelentemente o "conservantismo político" de Savonarola, que não foi nem o "herói antiaristocrático e democrata" de alguns, nem o mero instrumento nas mãos de oligarcas, de outros. Numa perspectiva milenarista, que teria podido ser a de uma sociedade sem classes, foi simplesmente um defensor da *pace universalis*, de uma concórdia harmoniosa entre os cidadãos de uma sociedade, hierarquizada em termos mais justos (op. cit., pp. 170 e segs.).

A escatologia cristã (católica, reformada e ortodoxa) na Idade Moderna (séculos XVI-XIX)

Penso, com Mannheim, que o encontro do chilianismo com a revolução provocou uma grande viragem da escatologia cristã. Citemos a célebre página em que Mannheim exprimiu esta idéia:

> A viragem decisiva da história moderna foi, do ponto de vista que nos interessa, o momento em que o chilianismo uniu as suas forças com as exigências ativas das camadas sociais oprimidas. A própria idéia do advento de um reino milenário na terra conteve sempre uma tendência revolucionária, e a Igreja desenvolveu todos os esforços para paralisar esta idéia transcendente, usando todos os meios ao seu alcance. Estas doutrinas, que renascem intermitentemente, reapareceram, entre outros, em Joaquim da Fiore, mas no seu caso foram consideradas revolucionárias. No entanto, entre os hussitas, depois em Thomas Münzer e entre os anabatistas, transformaram-se em movimentos ativos de algumas camadas sociais específicas. Nas aspirações até então desprovidas de um fim específico, ou concentradas em objetivos de outro mundo, sentimos uma tônica temporal. Eram realizadas *hic et nunc* e penetravam no comportamento social com extraordinário vigor (1929, p. 154-55).

Thomas Münzer, padre católico que aderiu à Reforma, separou-se de Lutero, em quem via a Besta do Apocalipse, e tornou-se um dos chefes do grande levantamento de camponeses alemães, em 1525, misturando a pregação do "reino de Deus" com reivindicações agrárias; foi

vencido por uma coligação da nobreza católica e protestante e condenado à morte (cf. Bloch, 1921).

Entre os anabatistas, a experiência milenarista mais avançada foi a que fez de Münster a Nova Jerusalém, em 1534-1535. Seu inspirador foi Melchior Hoffmann, que esperou em vão instaurar a "restituição", castigo universal que devia preceder o aparecimento da terceira e última idade da história da humanidade, em que a justiça reinaria, num novo céu e numa nova terra, em Estrasburgo. Em contrapartida, os seus discípulos, o padeiro holandês Jan Matthyssen e Jan Bokelszoon (João de Leida, que foi proclamado "rei do Sião"), instauraram em Münster um governo milenarista, que, com processos autoritários e sanguinários, esperando a união dos 144 mil eleitos do Apocalipse, transformou a cidade num grande convento misto, com a comunidade de bens e mulheres, de acordo com as leis do Antigo Testamento. O movimento foi liquidado em 1535, com a mesma ferocidade com que o tinham sido, em 1525, o dos camponeses e o de Thomas Münzer.

O aparecimento da Reforma trouxe uma certa clarificação das atitudes escatológicas cristãs. A Igreja católica tendia, dentro da linha agostiniana, a combater o milenarismo, para afastar as contradições da interpretação do Apocalipse, ignorar a perspectiva do fim dos tempos e reduzir a escatologia à doutrina e à espiritualidade. Foi de capital importância nestes debates a ação do grande polemista da Contra-Reforma, o cardeal Belarmino. Teve como principal opositor o presbítero inglês Thomas Brightman, que escreveu um *Apocalipse do Apocalipse*, no qual Lutero era considerado o terceiro anjo do Apocalipse e que revelava uma visão otimista da segunda Ressurreição, que deveria conduzir à felicidade, numa nova era.

As igrejas saídas da Reforma punham, pelo contrário, a escatologia bíblica em lugar de destaque, por razões de ordem polêmica (o Papado e a Igreja romana são a Besta, a Grande Prostituta da Babilônia) e de ordem espiritual (a espera do Milênio e do Juízo deve desempenhar um papel importante na piedade dos crentes). Lutero serve-se dos textos escatológicos da Bíblia (sobretudo de Daniel e Tessalônicos II, de são Paulo) para identificar o papa e os turcos com o Anticristo, mas encontra resistências no Apocalipse de são João (no primeiro dos dois prefácios escritos em 1522, declara que este livro não lhe parece "nem

apostólico, nem profético"), que da escatologia apenas conserva a espera do Dia do Juízo e a crença na sua proximidade (cf. Birbaum, 1958).

A escatologia está presente na maior parte das seitas protestantes e, em particular, nas que mantêm, sob diversos aspectos, o milenarismo igualitário de Thomas Münzer ou o anabatismo de Münster, tais como os *levellers* ingleses, ala esquerda da revolução inglesa do século XVII, que identificavam a revolução social com a implantação do reino de Deus na terra; também Gerrard Winstanley (da mesma época) e os seus *diggers* preconizaram a espera do reino de Deus, já não no Além, mas num Aquém imediato: "Os vossos falsos guias põem nas vossas cabeças a idéia de um além celestial distraindo-vos, enquanto vos metem as mãos na bolsa [...] O reino dos céus nada mais será que a própria terra, tornada tesouro comum (*common treasury*) de todos os homens" (apud Desroche, 1969, p. 260). Daí o seu programa de ocupação de propriedades fundiárias para restabelecer a "antiga comunidade de consumo dos frutos da terra".

Tanto o catolicismo como o protestantismo conheceram desenvolvimentos extraordinários das doutrinas escatológicas no quadro das Grandes Descobertas e do Novo Mundo americano. Na maioria dos casos, o encontro dos europeus com os índios desempenhou um papel importante nestes movimentos, em que o fenômeno de aculturação foi essencial. Foram estudados principalmente do ponto de vista dos europeus, mas Wachtel soube reconstituir *La vision des vaincus* (1971), estudo que constitui o quadro indispensável para a compreensão deste fenômeno na América Latina.

A América é o terreno privilegiado da Igreja católica. O exemplo vinha do alto e de longe. No *Livro das profecias*, Cristóvão Colombo lembra que o Fim do Mundo deve ser precedido da evangelização de toda a humanidade e que a descoberta do Novo Mundo tinha alcance escatológico. Atribui a si próprio um papel apocalíptico: "Deus fez de mim o mensageiro de um novo céu e de uma nova terra, que já tinha referido no Apocalipse de são João, depois de ter falado pela boca do profeta Isaías e mostrou-me o local onde os encontrar".

Destas concepções milenaristas do catolicismo na América Latina, pode-se tomar como exemplo a atividade no México e as obras do missionário Jeronimo de Mendieta. Imbuído das velhas teorias de

Joaquim da Fiore e dos espirituais, Mendieta pensava que os irmãos e os índios podiam criar na América o reino dos puros, baseado num ascetismo rigoroso e no fervor religioso. Os índios constituíam uma nação angélica (*genus angelicum*) e, com eles, os irmãos podiam construir no Novo Mundo o reino do Espírito, que deveria preparar o fim do mundo. Com Carlos V e o cardeal Cisneiros, Mendieta pensava que se realizaria o sonho de uma Idade do Ouro americana; mas a burocracia espanhola de Filipe II pôs fim a essa crença, e Mendieta pensou que o ciclo de espera recomeçava, sendo o reinado de Filipe II uma Idade da Prata: a Jerusalém índia tinha caído e sofrido a dupla provação do domínio espanhol e das epidemias — conhecia o seu cativeiro da Babilônia. No fim da *História de los indios de la Nueva España* (1596), Mendieta declara que não pode acabar o seu livro com salmos de louvor, antes deve chorar e evocar o salmo 89 de Jeremias e a destruição da cidade de Jerusalém (cf. Phelan, 1956).

Ao norte do México, na América setentrional, espalha-se a idéia, por influência protestante, de que o seu povoamento constitui o retorno ao paraíso terrestre e à necessidade de construir a Nova Jerusalém, o que está na origem da força do mito do progresso e do culto da novidade e da juventude, no *American way of life*, e da irreverência americana perante a tradição e a história, assim como da "nostalgia adâmica" dos "escritores americanos" (Eliade, 1969; cf. também Sanford, 1961; Williams, 1962; Niebuhr, 1937; Lewis, 1955).

No entanto, no Leste europeu, ao lado dos messianismos, sempre presentes e renascentes nas comunidades hebraicas, manifestaram-se profundos movimentos messiânicos entre os ortodoxos eslavos, especialmente os russos. A maior parte destes movimentos situam-se no seio da grande dissidência religiosa do *raskol*, nos séculos XVII e XVIII, quando a maioria dos "velhos crentes" denuncia a Igreja oficial, acusando-a de se ter tornado a Igreja do Anticristo, e anunciaram o eminente fim do mundo, enquanto, entre 1660 e 1770, se verifica uma autêntica epidemia de suicídios coletivos (sobretudo pelo fogo). Muitos hesitavam entre um zar-Anticristo ou um zar *redi vivus*: zar-Messias (cf. Pascal, 1938; Zenkowsky, 1957). Sob o impulso do *raskol*, este messianismo se alastrou, como uma mancha de óleo, no Oriente.

O século XVIII, século das Luzes, encontrou um lugar marginal, mas significativo, para idéias e movimentos animados em geral por místicos laicos, com um sistema de esoterismo (com pretensões mais ou menos científicas) e pensamento escatológico, como J. Lavater e Charles de Messe, que esperavam o regresso de são João que deveria abrir o Milênio; na Suécia, Emmanuel Swedenborg (1698-1772), que também anunciou a *Nova Jerusalém* (título de uma das suas obras) e foi considerado por alguns o João Batista da nova era.

Finalmente, o século XIX combinou escatologia, nacionalismo e romantismo e, em alguns casos, tradicionalismo ou socialismo, com utopias milenaristas. A título de exemplo, dentre estes messianismos do século XIX, citamos, por um lado, o milenarismo polaco e, por outro, a corrente tradicionalista francesa.

O mais célebre milenarista polaco foi o poeta e patriota Adam Mickiewicz (1792-1855) — influenciado a princípio por Swedenborg e Claude Saint-Martin (1803), que acreditava que a Revolução Francesa era um fenômeno pré-milenarista e, depois, por seu compatriota André Towianski, que encontrou em 1841, durante seu exílio em Paris. Foi, sobretudo, o porta-voz de Towianski, na obra *L'église officielle et le messianisme* (1842-1843) e em seus cursos no Collège de France.

André Towianski (1799-1878) interpreta a história como manifestação da "grande obra de Deus". Até então, só individualmente os homens haviam conseguido participar da "grande obra". Dali em diante, essa participação seria um fato para as nações e povos que, libertados por Napoleão, poderiam trabalhar no imediato aparecimento de uma Igreja renovada. Três nações desempenham um papel de primeiro plano neste acordo: os judeus, os franceses e os eslavos, entre os quais os polacos que, por maior que seja o patriotismo de Towianski, apenas tocam uma "pequena melodia". Towianski apresentava-se a si próprio como o primeiro dos sete mensageiros do Apocalipse. Em contrapartida, Mickiewicz atribuía uma importância muito maior à nação polaca, no seu *Livre de la nation polonaise et de son pélerinage* (1832):

> A nação polaca não está morta para sempre. Ao terceiro dia ressuscitará e libertará da servidão todos os povos da Europa [...] E já dois

> dias são passados [...] e o terceiro dia virá, mas não acabará [...]. Tal como com a ressurreição de Cristo, cessaram em toda a terra os sacrifícios sangrentos, assim com a ressurreição da nação polaca, acabarão as guerras na cristandade (apud Desroche, 1969, pp. 187-88 e 248-49).

A corrente escatológica tradicionalista francesa tem, em grande parte, origem numa personagem curiosa, Vintras, de moral duvidosa, defensor de um pseudo-Luís XVII (chamado Naundorf), a quem, desde 1839, aparece são José, "que lhe dá a missão de anunciar o reino do Espírito Santo, reino do Amor, a renovação da Igreja e o aparecimento conjunto de um Santo Pontífice e de um forte monarca" (op. cit., p. 255). Obrigado a abandonar a França em 1852, Vintras fundou em Londres um santuário (*chapelle éliaque*) e escreveu uma grande obra sobre o "Evangelho eterno". Teve numerosos discípulos, através dos quais influenciou três dos maiores escritores tradicionalistas franceses do fim do século XIX: Maurice Barrès, Huysman e, principalmente, Léon Bloy, que, durante toda a vida, esperou (e profetizou) o *eschàton* ("Espero os cossacos e o Espírito Santo") e identificou o Paracleto com Lúcifer (op. cit., pp. 70-71).

A renovação escatológica contemporânea

Desde o fim do século XIX existe nas religiões (e fora delas) uma grande renovação escatológica que, em linhas gerais, parece estar ligada à aceleração da história no mundo.

Nos países desenvolvidos, a Revolução Industrial, o salto tecnológico e a descristianização levaram as igrejas, as seitas e os indivíduos a reinterrogarem-se sobre o sentido da história e sobre a componente escatológica religiosa; nos países colonizados e, mais tarde, descolonizados, o encontro entre civilizações deu origem a um extraordinário florescimento milenarista e messiânico. As ideologias revolucionárias, incluindo as que se consideram fundamentadas nas bases mais científicas, integram, com maior ou menor consciência, elementos escatológicos, isto é, apocalípticos. Finalmente, a era atômica suscitou numa grande parte da humanidade uma angústia e uma mentalidade apocalípticas, no sentido vulgar do termo, ou seja, catastróficas.

A laicização da escatologia talvez seja a primeira e a mais inovadora das metamorfoses da escatologia. Na linha dos milenarismos igualitários, de Thomas Münzer às seitas inglesas, mas fora de qualquer referência religiosa explícita: no quadro do materialismo histórico ateu, apresentado como um rejuvenescimento científico, o marxismo, com sua teoria da revolução e com sua marcha inevitável para uma sociedade sem classes, é uma teoria escatológica. Ainda aqui, em luta com a realidade terrestre, o aparecimento da sociedade ideal, dado primeiro como próximo, recua pouco a pouco no futuro, enquanto o grupo portador da potencialidade escatológica — neste caso a classe operária — vê o seu papel esboroar-se na prática e na teoria. Karl Mannheim já o tinha destacado: "Muitos elementos que constituíam a atitude chiliástica encontraram uma nova forma e um refúgio no sindicalismo e no bolchevismo e foram, deste modo, incorporados à atividade destes movimentos. Deste modo, o bolchevismo assumiu a função de acelerar e catalisar, mas não de divinizar a ação revolucionária" (1929, p. 121).

Desde Joaquim da Fiore e Hegel ao marxismo, as influências parecem ter sido contínuas e diretas, como disse Jakob Taubes (1947). O anarquismo e, de certo modo, o "anarquismo radical", tal como Karl Mannheim dele se apercebeu (1929, p. 211), com a espera da Grande Noite (equivalente ao Grande Dia, ao Dia do Senhor) sendo o ideal de uma sociedade sem burocracia nem governo, "a forma relativamente mais pura da mentalidade chiliástica moderna" (ibidem).

Nestas concepções revolucionárias deve-se sublinhar um rejuvenescimento de perspectivas: a Idade do Ouro, que a humanidade julgava ter deixado para trás, está agora perante nós. Mas, apesar da importância das idéias milenaristas que concebem o Milênio como um regresso ao Paraíso originário, a definição de uma "nova" sociedade, em sentido escatológico, situada num futuro que é também novo (e não renascido), é, como se viu, uma idéia antiga. Sob este e outros aspectos, o marxismo situa-se na tradição ocidental e judaico-cristã de um tempo linear, de um progresso irreversível da história.

O sionismo foi, por seu lado, marcado por certas influências judaicas — "A própria vida de Theodor Herzl, o fundador do sionismo

mundial, não está isenta de uma certa infiltração messiânica. E, ainda hoje, agrada a David Ben Gurion recordar como a restauração do Estado judaico se liga à tradição de Bar" Kōkbā (Desroche, 1969, p. 12) —, enquanto algumas seitas judaicas se recusam a ver no Estado de Israel a realização da promessa e continuam à espera do Messias. No mundo muçulmano, também o século XIX assistiu à multiplicação destas personagens político-religiosas, os mahdī, que se erguiam contra a ordem estabelecida e os ocupantes estrangeiros. Outras sociedades da velha civilização, como, por exemplo, a China, viram também desenvolver-se movimentos de tipo milenarista (cf. Chesneaux e Boardman, 1962).

Mas a espera escatológica exprimiu-se acima de tudo através dos milenarismos melanésios da Oceania e negros da África e da América, ligados ao colonialismo e à opressão dos brancos: forçados, para o melhor e para o pior, a esforços de aculturação sob todas as formas de cristianismo, confundindo, até o cúmulo da ambigüidade, os aspectos sociais, políticos e religiosos; envolvidos nas peripécias da colonização e da descolonização (cf. Guariglia, 1959; Lanternari, 1960; Mühlmann, 1961).

No contexto das Igrejas católica e reformada, a escatologia conheceu, no século XX, uma grande recrudescência de atualidade, principalmente nos protestantes. Enquanto, entre os católicos, havia sobretudo uma afirmação da posição ortodoxa da Igreja, consolidada desde são Paulo e santo Agostinho, para os quais, desde a Encarnação, a escatologia é já "uma escatologia começada" (Daniélou, 1953) e conduzida pela Igreja, a qual é, ela própria, uma comunidade escatológica, as posições protestantes são mais diversificadas. Para Schweitzer (1929) e a sua escola, teóricos da "escatologia conseqüente", o fim dos tempos, unicamente situado no futuro, deve realizar-se numa catástrofe iminente. Para outros, a escatologia deve ser considerada "atemporal" ou "supratemporal". Karl Barth, por exemplo, considera que a escatologia realizada em Cristo ainda não entrou na vida dos homens e que a eternidade se mantém extrínseca ao tempo. A "escatologia desmistificada" de Bultmann (1957), que sofreu grande influência da filosofia existencial de Martin Heidegger, procurando fora do tempo e da história o sentido do "mito" da história da salvação, faz ressaltar, mais radicalmente ainda, a escatologia do tempo e da história.

Dodd e Cullmann revelam maior proximidade com as posições católicas. Para o teólogo anglicano Dodd (1935; 1936), que tinha começado por propor, para a sua concepção, a expressão "escatologia realizada", a escatologia foi iniciada para sempre no ministério de Jesus, e a escatologia de Jesus não se liga ao futuro, mas ao presente. Cullmann (1946; 1965), considerado um teórico da "escatologia antecipada", afirma que Jesus começou a cumprir o futuro "antes do tempo" (Mateus, 8, 29), mas que este futuro é ainda objeto de uma espera. A Encarnação é o centro da história da salvação, mas o seu fim ainda não chegou. Insiste, sobretudo, no seguinte fato essencial: se o judaico-cristianismo efetuou, em relação às concepções helênicas, uma mudança fundamental, ao substituir o tempo cíclico pelo tempo linear e ao dar um sentido à história, o Novo Testamento cumpriu, por sua vez, uma inversão de perspectiva em relação ao judaísmo antigo, já não situando o centro do tempo no futuro, mas no passado.

Finalmente, na segunda metade do século XX, o medo suscitado pelas armas atômicas, as diversas componentes de movimentos ecológicos e esquerdistas espalharam dois sentimentos difusos na grande corrente escatológica tradicional: por um lado, a angustiante espera de um fim catastrófico, colocada a torto e a direito sob uma bandeira apocalíptica; por outro, o desejo do regresso a um paraíso natural. É a generalização latente de uma espera escatológica, num clima de vaga religiosidade e/ou de pseudo-ciência (cf. Roszak, 1969). Esta situação pode, todavia, constituir também um elemento suplementar para o recrutamento de seitas explicitamente escatológicas, na linha dos movimentos milenaristas da "restituição", entre os quais os mais significativos são, sem dúvida, os Adventistas do Sétimo Dia e as Testemunhas de Jeová, em número de milhões no mundo.

Conclusão — Escatologia e história

Estão em causa três séries de fenômenos essenciais, como se compreendeu através destes textos e destes movimentos, por vezes estranhos aos olhos da ciência racionalista: as atitudes em face do tempo e da

história, os mecanismos profundos da evolução das sociedades, o papel das mentalidades e dos sentimentos coletivos na história.

Ainda neste aspecto, Karl Mannheim esclareceu o problema ao ligar teoria e mentalidade, escatologia (ou utopia), estruturas sociais e contexto histórico:

> A estrutura interior da mentalidade de um grupo nunca pode ser apreendida tão claramente como quando nos esforçamos por compreender a sua concepção de tempo, à luz das suas esperanças, aspirações e desígnios. Uma dada mentalidade não ordena apenas os acontecimentos futuros, com base nestes desígnios, mas também os passados. Os acontecimentos que, à primeira vista, se apresentam como simples acumulação cronológica, adquirem, deste ponto de vista, o caráter de destino (1929, p. 151).

Nesta fecunda perspectiva, insistiu-se com razão na originalidade da escatologia judaico-cristã, que, dando à história não só uma origem mas também um fim (entendido no sentido teleológico) e, no caso do cristianismo, um centro, a Encarnação, conferiu verdadeiro sentido à história. Mas o que é apresentado como princípio de organização do mundo, instrumento de domínio do tempo, foi talvez sobrevalorizado. Em primeiro lugar, porque a escatologia do eterno retorno e da eternidade dão também um sentido à história e as escatologias do tempo vetorizado não têm o monopólio da lógica da história. Em seguida, porque as teorias e as práticas de um tempo linear e orientado puderam não só tornar ilegíveis certas evoluções históricas, mas também submeter algumas sociedades a uma opressão bárbara, lá onde os incensadores de um progresso, explícita ou implicitamente escatologizado, viam um instrumento de liberalização. É, aliás — de um ponto de vista histórico e científico —, subestimar, no próprio interior do judaísmo e do cristianismo, as pulsões que levavam a maior parte das sociedades a representar, em termos mais ou menos camuflados, o futuro, tendo por modelos o passado e o fim como uma reprodução das origens. Seria conveniente interrogarem-se mais sobre uma certa impotência da humanidade, para pensar verdadeiramente o futuro, mesmo no plano dos conteúdos que a nova ciência da futurologia estuda. No íntimo destes "desejos dominantes" de que fala Mannheim, não haverá (segundo o modelo das pul-

sões individuais reveladas pela psicanálise) um desejo de voltar à matriz original? (cf. Gunkel, 1895; Leeuw, 1950).

O lugar que a revolução ocupa numa história finalizada é outro problema levantado pela escatologia. Parece-me um duplo problema. Por um lado, a presença inelutável de uma intervenção transcendente nesta história, qualquer que seja o nome ou a forma que essa ruptura assuma, no curso da história (Dia do Senhor, Grande Dia ou qualquer outra expressão que designe um *novum* extraordinário, feliz ou desastroso), talvez traia também (sob formas religiosas ou laicas) a impotência dos homens para pensarem uma história cujo fim se atingiria sem ruptura, ou seja, a revolução. É neste sentido que os cristãos podem ver na Encarnação um fenômeno revolucionário. Por outro lado, este encontro da escatologia com a idéia revolucionária não obrigará a perscrutar melhor, desta vez, não a teoria, mas a realidade histórica, a maneira como, para retomar uma expressão de Mannheim, "estas quimeras que adotam uma função revolucionária" puderam agir também na evolução histórica. Se rejeitarmos os credos religiosos, nem as explicações idealistas, nem o simplismo marxista das relações entre infra e superestrutura conseguirão esclarecer esta desconcertante realidade.

Finalmente, para o historiador, o estudo das escatologias torna mais urgente a tarefa de distinguir História e história, devir histórico e ciência histórica. No seu domínio próprio, a inteligibilidade científica da evolução das sociedades, o conceito de escatologia e os fenômenos escatológicos convidam o historiador a ampliar as investigações a novas problemáticas históricas e a estudar esta porção ainda virgem em grande parte, ou mal começada a decifrar, do domínio das mentalidades e dos sentimentos limitados por este conceito e estes fenômenos.

A reflexão sobre o tempo histórico está inacabada. Ela deve apelar mais fortemente para os métodos e os resultados da história das religiões e da antropologia. Um historiador do budismo, que estudou a escatologia dessa religião, distingue três modos de pensamento e de estados de consciência do homem, perante o tempo: a ausência do tempo como fonte da religião, o conceito do Grande Tempo como fonte do mito, o tempo profano como fonte da razão (Wayman, 1969). Quanto vale, para um historiador, esta distinção aplicada a realidades históricas precisas?

Em sentido lato — por vezes demasiado lato —, escatologia e Apocalipse são tomados como sinônimos de angústia, de medo. Que sabemos nós do medo, na História? Alguns estudiosos americanos travaram uma discussão sobre a proximidade de uma psicologia cataclísmica. Este aspecto foi esclarecido, em parte, através da noção de medo do cristianismo. Mas resta muito por fazer.

O mais importante seria substituir por análises sérias os sentimentos dos quais se quis fazer a mola psicológica da escatologia. Sem negar a importância da noção de salvação, considero-a, no entanto, demasiado vaga, demasiado polivalente para fornecer uma base sólida ao estudo das mentalidades escatológicas. Os desejos de justiça e renovação parecem-me mais fundamentais. Na história dos sentimentos, lançada por Lucien Febvre, quantos temas interessantes de investigação!

E, principalmente, o tema da espera. O historiador que se lançasse nesta pista poderia — como bem o sublinhou Henri Desroche (1969, pp. 2-7) — encontrar um ponto de partida e a garantia de ter feito uma boa escolha nas reflexões de um dos grandes mestres da interdisciplinaridade de hoje — Marcel Mauss. Numa comunicação feita à Société Française de Psychologie, em 10 de janeiro de 1924, afirmava:

> Permitam-me assinalar um fenômeno em relação ao qual precisamos dos vossos conhecimentos, cujo estudo é da maior urgência para nós e que supõe a totalidade do homem [...] a espera.
> Entre os fenômenos da sociologia, a espera é um dos que está mais próximo do psíquico e do filosófico simultaneamente, e é, ao mesmo tempo, um dos mais freqüentes [...]. É especialmente fecundo o estudo da espera e da iluminação moral, dos desenganos, infligidos à espera dos indivíduos e das coletividades, o estudo das suas reações.
> Finalmente, a espera é um desses fatos em que a emoção, a percepção e, com maior rigor, o movimento e o estado do corpo condicionam diretamente o estado social e são condicionados por ele [...] a tripla consideração do corpo, do espírito e do meio social devem aliar-se [...] (1924).

A escatologia pode tornar-se um dos temas mais interessantes de história geral, para os historiadores contemporâneos e futuros, graças a um novo olhar sobre a escatologia na História, a *espera* e a sua variante religiosa, a *esperança*.

Referências bibliográficas

ALEXANDER, H. B. *North American mythology*. Boston: Jones, 1916.

ALTHAUS, P. *Die letzen Dinge; Entwurf einer christlchen Eschatologie*. Gütersloh: Bertelsmann, 1922.

BENZ, E. *Ecclesia spiritualis, Kirkenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*. Stuttgart: Kohlhammer, 1934.

BERNHEIM, E. *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtschreibung*. Tübingen: Mohr, 1918.

BIRBAUM, N. "Luther et le millenarisme", *Archives de Sociologie des Religions*, II, nº 5. 1958.

BLEEKER, C. J. *The Sacred Bridge; researches into the nature and structure of religion*. Leiden: Brill, 1963.

BLOCH, E. *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. Munique: Wolff, 1921.

BULTMANN, R. *History and Eschatology*. Edimburgo: University of Edinburgh Press, 1954.

_______. "Zur Frage der Entmythologisierung", *Theologische Zeitschrift*, IX, 1957.

BUONAIUTI, E. *Gioacchino da Fiore; i tempi, la vita, il messagio*. Roma, Collezione Meridionale Editrice, 1931.

CAQUOT, A. "Les enfants aux chevaux blancs", in *Mélangeș d' histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*. Paris: Presses Universitaires de France, 1974.

CARCOPINO. J. *Virgile et le mystère de la IVe Eglogue*. Paris: L'Artisan du Livre, 1930.

CHESNEAUX, J. e BOARDMAN, P. "Millenary aspects of the Tai-Ping Rebellion (1851-1854)", in S. L. Thrupp (org.), *Millenial dreams in action: essays in comparative study*. The Hague: Mouton, 1962.

COHN, N. *The pursuit of Millennium.* Londres: Secker and Warburg, 1957 (trad. port. Lisboa: Presença, 1981).

CROCCO, A. *Gioacchino da Fiore, la piú singolare ed affascinante figura del Medioevo cristiano.* Nápoles: Edizioni Empireo, 1960.

CULLMANN, O. *Christus und die Zeit.* Zurique: EVZ, 1946.

________. "Heil als Geschichte. Heilgeschichtliche Existenz", in *Neuen Testament.* Tübingen: Mohr, 1965.

DANIÉLOU. J. *Essai sur le mystère de l'histoire.* Paris: Seuil, 1953.

DESROCHE, H. *Dieux d' hommes. Dictionnaire des messianismes et millènarismes de l'ère chrétienne.* Paris, La Haye: Mouton, 1969.

DODD, C. H. *The parables of the kingdom.* Londres: Nisbet, 1935.

________. *The apostolic preaching and its developments.* Londres: Hodder and Stoughton, 1936.

DUPRONT, A. "Croisades et eschatologie", in E. Castelli (org.), *Umanesimo e esoterismo. Atti del Convegno Internazionale di Studi Umanistici.* Milão, Padova, 1960.

ELIADE, M. *Le mythe de l' éternel retour; archétypes et répétition.* Paris: Gallimard, 1949 (trad. port. Lisboa. Edições 70, 1978).

________. *Aspects du mythe.* Paris: Gallimard, 1963 (trad. port. Lisbo. Edições 70, 1983).

________. *The quest. History and meaning in religion.* Chicago: University of Chicago Press, 1969.

ERBETTA, M. (org.). *Gli apocrifi del Nuovo Testamento,* III. *Lettere e apocalissi.* Turim: Marietti, 1969.

FESTINGER, L. *When prophecy fails.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956.

FEUILLET, A. "Les psaumes eschatologiques du règne de Yahweh", *Novelle Revue Théologique,* LXXIII, 1951, pp. 244-60 e 352-63.

FOLZ, R. *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval.* Paris: Les Belles Lettres, 1950.

GALOT, J. "Eschatologie", in A. Rayez (org.), *Dictionnaire de spiritualité,* IV, 1. Paris: Beauschesne, 1960.

GIET, J. S. *L'Apocalypse et l'histoire. Étude historique sur l'Apocalypse johannique.* Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

GIGNEUX, P. "La signification du voyage extra-terrestre dans l'eschatologie", in *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech.* Paris: Presses Universitaires de France, 1974.

GLASENAPP, H. von. *Glaude und Ritus der Hochreligionen im vergleichenden Übersicht,* Frankfurt a. M.: Fischer, 1960.

GUARDINI, R. *Die letzen Dinge; die christliche Lehre vom Tode.* Würzburg: Werkbund-Verlag, 1949.

GUARIGLIA, G. *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem.* Horn-Wien: Berger, 1959.

GUNKEL, J. F. H. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1895.

HADOT, J. (1968). "Apocalyptique (Littérature)", in *Encyclopaedia Universalis,* II. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1968-1973.

JEANMAIRE, H. *Le messianisme de Virgile.* Paris: Vrin, 1930.

________. *La sybille et le retour de l' Âge d'Or.* Paris: Leroux, 1939.

KITTEL, G. (org.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuem Testament.* Stutgart: Kohlhammer, 1932.

LANCZKOWSKI, G. *Altägyptischer Prophetismus*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1960.

LANTERNARI, V. *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*. Milão: Feltrinelli, 1960.

LAPOUJE, G. *Utopie et civilisation*. Paris: Weber, 1973.

LEEUW, G. van der. *Urzeit und Endzeit, Eranos-Jahrbücher*, XVII, 1950, pp. 11-51.

LE GOFF, J. "Calendario", *Enciclopedia*, vol. II. Turim: Einaudi, 1977, pp. 501-34 (ed. port. vol. I, Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1984, pp. 260-92).

LEHMANN, F. R. "Weltuntergang und Welterneuerung im Glauben schriftloser Völker", *Zeitschrift für Ethnologie*, LXXI, 1931, pp. 103-15.

LEWIS, R. W. B. *American Adam*. Chicago: University of Chicago Press, 1955.

LODS, A. *Histoire de la littérature hébraique et juive, depuis les origines jusqu'à la ruine de l'Etat juif*. Paris: Payot, 1949.

MANNHEIM, K. *Ideologie und Utopie*. Bonn: Cohen, 1929.

MANSELLI, R. "L'escatologia di san Gregorio Magno", *Ricerche di Storia Religiosa*, I, 1954, pp. 72-83.

_______ . *La "Lectura super Apocalypsim" di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medievale*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1955.

MAUSS, M. "Psychologie et sociologie", *Journal de Pyschologie Normale et Pathologique*, XX, 1924; atualmente também em *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

MICKIEWICZ, A. (1842-1843). *L'église officielle et le messianisme*. Paris: Comom, 1845.

MOWINCKEL, S. *Han som Kommer*. Copenhage: Gad, 1951.

MÜHLMANN, W. E. *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historische Kasuistik der Umsturzbewegungen*. Berlim: Reimer, 1961.

NIEBUHR, H. R. *The kingdom of God in America*. Chicago, Nova Iorque: Willet and Clark, 1937.

PASCAL, P. *Avvakum et les debuts du raskol; la crise religieuse au XVII[e] siècle a Paris*. Paris: Centre d'Ètudes Russes Istina, 1938.

PHELAN, J. L. *The Millenial Kingdom of the franciscans in the New World*. Berkeley: University of California Press, 1956.

PUECH, H.-C. *La gnose et le temps*. Paris: Gallimard, 1978.

REEVES, M. *The influence of prophecy in the Later Middle Ages; a study in joachimism*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

RICOEUR, G. (1971). "Mythe", in *Encyclopaedia Universalis*. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1968-1973, XI.

ROSZAK, T. *Making of a Counter-Culture*. Nova Iorque: Doubleday, 1969 (trad. port. Liboa: Dom Quixote, 1971).

ROWLEY, H. H. *The relevance of Apocalyptic. A study of Jewish and Christian Apocalyptic from Daniel to the Revelation*. Nova Iorque: Lutterworth, 1963.

SANFORD, C. L. *The quest for Paradise*. Urbana III: University of Illinois Press, 1961.

SCHWEITZER, A. *Die Mystik des Apostel Paulus*. Tübingen: Mohr, 1929.

SILVER, A. H. *A history of Messanic speculation in Israel*. Nova Iorque: Macmillan, 1927.

SÖDERBLOM, N. *La vie future d'après le mazdéisme*. Paris: Leroux, 1901.

TAUBES, J. *Studien zur Geschichte und Systan der abendländischen Eschatologie*. Berna: Rösch und Voght, 1947.

THRUPP, S. L. (org.). *Millennial dreams in action; essays in comparative study*. The Hague: Mouton, 1962.

TÖPFER, B. *Das kommende Reich des Friedens: zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen in Hochmittelalter*. Berlim: Akademie-Verlag, 1964.

TUVESON E. L. *Millennium and Utopia. A study in the background of the idea of progress*. Berkeley: University of California Press, 1949.

WACHTEL, N. *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*. Paris: Gallimard, 1971.

WALLIS, W. D. *Messiahs: their role in civilization*. Washington: American Council on Public Affairs, 1943.

WAYMAN, A. "No time, great time and profane time in Buddhism", in J. M. Kitigawa et al. (orgs.), *Myths and symbols: studies in honor of Mircea Eliade*. Chicago: University of Chicago Press, 1969.

WEINSTEIN, D. *Savonarola and Florence, prophecy and patriotism in the Renaissance*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1970.

WENSINCK, A. J. "The semitic New Year and the origin of eschatology", *Acta Orientalia*, I, 1923, pp. 158-99.

WILLIAMS, G. H. *Wilderness and Paradise in Christian thought*. Nova Iorque: Harper, 1962.

WODSTEIN, E. *Die eschatologische Ideengruppe: Antichrist, Weltsabbat, Weltende und Weltgericht in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwickelung*. Leipzig: Reisland, 1896.

ZENKOWSKY, B. "L'eschatologie dans la pensée russe", *La Table Ronde*, nº 110, 1957, pp. 112 e segs.

DECADÊNCIA*

Um conceito confuso

Um dos conceitos mais confusos aplicados ao domínio da história é o de decadência. Em primeiro lugar, a evolução do vocábulo (sobre o qual não existem estudos válidos) é difícil de seguir. Parece não ter existido nem em grego, nem em latim, para nos cingirmos ao Ocidente, equivalente do que mais tarde irá significar a palavra decadência, embora se concorde em atribuir a invenção deste conceito aos historiadores e pensadores da Antigüidade greco-romana. Para exprimir uma idéia próxima, gregos e romanos recorreram com mais freqüência a formas gramaticais concretas (verbos, particípios) do que a termos abs-

* Em todos os tempos e em diversas *sociedades*, o conceito de decadência tornou possível uma leitura da *história*, desde a Idade de Ouro das *origens*, das *idades míticas* até o presente que, pretende-se, terá perdido valores fundamentais (cf. *passado/presente*). O futuro apareceu, deste modo, como um fim da História, talvez definitivo, ou inserido num *ciclo* cuja *morte* é seguida de um renascimento. Esta visão da História traduz-se sob a forma de uma *periodização* e provoca querelas, em especial a dos "antigos" e "modernos" (cf. *antigo/moderno*). Os defensores do conceito de decadência criticam o período em que vivem, a maior parte das vezes em nome de valores realizados no passado e, por conseguinte, contestam o progresso (cf. *progresso/reação, utopia*) pondo eventualmente a tônica na difusão do *luxo*, na influência nefasta das cidades (cf. *cidade/campo*) ou no decréscimo demográfico (cf. *população*). O flagrante caráter ideológico do conceito de decadência (cf. *ideologia*) levou a historiografia contemporânea a abandoná-lo em benefício do conceito de *crise*.

tratos. No prefácio à *História de Roma*, Tito Lívio oferece-nos um exemplo: "*Labente* deinde paulatim disciplina velut desidentes primo mores sequatur animo, deinde ut magis magisque *lapsi sint* tum, ire coeperint *praecipites,* donec ad haec tempora, quibus nec vitia nostra nec remedia pati possumus perventum est". (À medida que a disciplina moral abrandava, os costumes foram-se relaxando pouco a pouco; decaíram cada vez mais e, finalmente, quase à beira do abismo, chegamos aos nossos dias incapazes já de suportar os vícios e de lhes dar remédio.) A "decadência" dos costumes romanos exprime-se aqui por um movimento de *deslize* (*labente*), seguido de *queda* (*lapsi*) e finalmente de *aniquilamento* (*praecipites*). Os termos latinos que melhor exprimem a idéia de decadência são muito concretos: *labes* e *ruina*, "queda" e "ruína". A palavra "decadência" aparece na Idade Média sob a forma latina *decadentia*, em condições ainda pouco esclarecidas. Como Starn (1975) e Burke (1976) demonstraram, o campo semântico da idéia de decadência, entre o século XV e o século XVIII, foi ocupado por toda uma série de termos mais ou menos semelhantes, em obras escritas num latim entremeado de elementos antigos, medievais e humanistas: *declinatio* e *inclinatio,* sinônimos de submissão e desmoronamento; *decadentia, lapsus* e *vacillatio,* que invocam a instabilidade ou queda; *eversio* ou *conversio,* com o sentido de viragem, assumindo uma tonalidade pejorativa com *perversio* ou *subversio,* e, ainda, no sentido de corrupção moral, a *corruptio.* No latim clássico, *inclinatio* (de onde nascerá *déclin,* "declínio") é o termo que parece prevalecer: em Cícero e em Salústio, encontramos a expressão *inclinata res publica,* "o declínio do Estado".

Enquanto o termo "decadência", a partir do Renascimento, é usado preferencialmente em francês e italiano (*decadence, decadenza,* apesar da relativa concorrência de *déclin* e de *tramonto*), em inglês prevalece o termo *decline,* mais ou menos equivalente, e o alemão parece hesitar entre vários termos, dos quais se destacam *Verfall* e *Untergang.* Este último termo ("ocaso") evoca uma segunda confusão: o sistema metafísico de referência consciente ou inconsciente, para a qual a palavra e a idéia remetem. Hesita-se entre dois tipos de sistemas "naturais": o sistema biológico dos seres vivos (e a idéia de decadência ligar-se-á à de envelhecimento e de morte) ou o sistema astronômico do Universo (e decadência evocará o declínio, o pôr-do-sol ou a "decadência" do ano, o

outono. Huizinga deu à sua obra sobre o fim da Idade Média o título significativo *O outono da Idade Média* (1919), que, na primeira tradução francesa, com inexatidão não menos significativa, se intitulava *Le déclin du Moyen Age* e, na tradução inglesa, de expressão ainda mais nebulosa, se chamava *The waning of the Middle Ages*). O conceito de decadência nem sempre ocupa o mesmo lugar, nem tem o mesmo significado no interior de um sistema, nem sempre se opõe às mesmas palavras (e idéias correspondentes), o que é outro sinal e fonte de confusão.

Na Antigüidade, em que o sentimento e a idéia de progresso são praticamente inexistentes, o conceito de decadência não tem um contraponto verdadeiro, mas numa perspectiva religiosa pode, como acontece em várias épocas do Império romano, transformar-se, por exemplo, em base e inspiração de um programa político; a idéia de *renovatio* aparece por vezes como antídoto de ruína.

Na Idade Média, a idéia de *decadentia* assume com clareza uma tônica religiosa, mais especificamente cristã ou cristianizada. A esta idéia opõe-se principalmente a de *reformatio* (ou de *correctio*), que pode ser aplicada quer à sociedade laica, quer à sociedade religiosa. A partir do século XIII, a Reforma é a palavra de ordem corrente dos príncipes e da Igreja. Inspira, por exemplo, a instituição de inquisidores e reformadores reais, na França de são Luís e de Filipe, o Belo, e está, como é natural, na ordem do dia dos concílios. Contudo, a *reformatio* visa, principalmente, à repressão dos abusos. A idéia de proceder a uma *renovatio* da Igreja, ou do mundo, para remediar a decadência da sociedade cristã, é herética ou paraerética. É esta idéia que anima, por exemplo, Joaquim da Fiore e todos os seus herdeiros espirituais da baixa Idade Média, que fazem suceder uma idade de perfeição à decadência catastrófica que reinará sob o primeiro Anticristo.

O termo "decadência", contrariamente ao que alguns, como Barbagallo (1924), afirmaram, nunca se opôs diretamente a "progresso" quando o conceito surgiu na época do Iluminismo; decadência situou-se sempre numa leitura vertical da História, de cima para baixo, enquanto progresso se situa numa leitura horizontal, orientada para a frente. Certamente que o conceito de um progresso linear parece excluir o recurso à idéia de decadência, aparentemente retirada do campo da história e Oswald Spengler, o maior teórico da decadência, em *O declínio*

do Ocidente (1918-1922), fez do postulado da não-continuidade o princípio orientador da sua concepção de História. Contudo, o conceito de decadência pôde encontrar um lugar — e encontrou-o na Idade Moderna — quer entre os conceitos de ruína e morte dos conjuntos históricos (por exemplo, em Paul Valéry: "Nous autres, les civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles"), quer nas teorias que dão um lugar essencial à *involução* (a teoria dos *renascimentos*; o sistema de Vico, que, aliás, não utiliza o conceito de decadência propriamente dito; a concepção dos irmãos Adams, expressa na sua correspondência em *The law of civilization and decay* [1893] etc.) e, ainda, no pensamento dos ideólogos do progresso dialético da História (Marx e, sobretudo, Lukács).

Finalmente, a última confusão — mas não a menos grave — é a tendência dos que utilizam este conceito para misturar as idéias e mentalidades históricas do passado com a análise "objetiva" dos períodos a que foi aplicado o próprio conceito ou, inversamente, a tendência para considerar uma só destas duas perspectivas, o que leva a fazer uma história das idéias e das mentalidades isolada do sistema global no interior do qual o conceito funcionava ou mutilando a história da consciência que dela tinham os homens do passado. Devemos, por isso, assinalar com uma bola branca uma reflexão como a dos historiadores, em 1964, em Los Angeles, em torno de White (1966), ao colocarem uma tripla interrogação: por que razão Gibbon, no século XVIII, falou de "decadência" e "queda" do mundo romano? Os homens (neste caso, os intelectuais) do baixo Império e da alta Idade Média estariam conscientes de que viviam numa época de decadência? Pensarão os historiadores da segunda metade do século XX que o conceito de decadência reflete o que se passou na área do Mediterrâneo entre os séculos III e VII?

Resta dizer que, à medida que o conceito de decadência se torna um instrumento de leitura da História, se impõe a necessidade do seu estudo.

Enfim, o uso do termo "decadência" tornou-se numa banalidade da linguagem corrente e do vocabulário dos historiadores (embora o estudo quantitativo e qualitativo destes automatismos verbais pudesse ser interessante, está deslocado neste estudo); limitar-nos-emos a evocar algumas teorias e movimentos significativos de que se fez um uso sis-

temático. Na realidade, o termo pertence em primeiro lugar à filosofia tradicional da História, à *Geistesgeschichte*, o que é mais uma razão para suscitar a desconfiança de muitos historiadores.

Decadência na perspectiva da ideologia histórica ocidental da Antigüidade ao século XVIII

A Antigüidade

Os historiadores e pensadores, tal como a consciência coletiva do mundo greco-romano, estão impregnados de uma idéia difusa de degenerescência do mundo e, em especial, das sociedades em que vivem. Este sentimento exprime-se em três direções principais. A primeira provém de uma cosmogonia cuja expressão mais antiga e brilhante é o poema grego de Hesíodo, *Os trabalhos e os dias* (segunda metade do século VII a.C.). A deterioração da condição humana é explicada por Hesíodo, através de dois mitos: o de Pandora e o das Raças. A provocação de Prometeu ao desafiar Zeus, roubando-lhe o fogo, arrasta consigo a vingança do deus, que envia aos homens Pandora, cujos dons maléficos fazem desaparecer a Idade do Ouro das origens. "Antes, vivia sobre a terra a raça humana/ ao abrigo da desgraça e do penoso trabalho/ e das doenças terríveis que trazem a morte aos homens./ Mas a mulher ergueu com as suas mãos a grande tampa da vasilha/ e, dispersando-os pelo mundo, preparou à humanidade funestos cuidados" (vv. 90-95).

Zeus criou então cinco raças sucessivas de homens, representando cada uma delas um retrocesso em relação à precedente. Os homens da Idade do Ouro não conheciam trabalho, nem penas, nem velhice — morriam como que vencidos pelo sono. A Raça de Prata, a segunda a vir, inferior no corpo e no espírito, depois de uma juventude de cem anos, entregou-se a excessos e sofreu — Zeus sepultou-a. Sucedeu-lhe uma Raça de Bronze, dura e guerreira, de homens que se matam entre si — desce, por sua vez, ao interior da terra. Zeus modela então uma quarta raça, mais justa e corajosa, a raça divina dos heróis, chamados semideuses — a maioria pereceu diante de Tebas ou de Tróia; os sobre-

viventes fixaram-se nos confins da Terra, longe dos homens, nas ilhas Bem-Aventuradas. Por fim, uma quinta raça, a do Ferro, a que pertence Hesíodo, não cessa de sentir fadigas, miséria e angústia, tendo, no entanto, "algum bem misturado aos seus males". Zeus destruirá esta raça quando os homens, ao nascer, tiverem as frontes grisalhas; deixarão, então, o triste sofrimento dos mortais e "contra o mal não mais terão remédio". O pessimismo de Hesíodo não é ilimitado, pois, para os homens da Idade do Ferro, o trabalho como forma de luta e a justiça podem trazer felicidade e saúde.

Embora Jean-Pierre Vernant force um pouco as coisas ao afirmar que "a sucessão das raças, pondo à parte o caso dos heróis, parece seguir uma ordem continua de decadência" (1965, p. 23), o certo é que este ciclo não é explicitamente interpretado à luz de uma idéia de decadência. Vai, contudo, alimentar um mito da Idade do Ouro, do qual se libertam as idéias de um declínio e de um envelhecimento da humanidade.

A segunda via de uma idéia de decadência passa pela tendência para privilegiar o passado em detrimento do presente (é o caso do *laudator temporis acti,* de Horácio), e os antigos (*prisci, antiqui*) por oposição aos modernos. A *Antiquitas* é geralmente valorizada pelos romanos, como nas expressões de Cícero "exempla [...] plena dignitatis, plena antiquitatis" (*Verrinae orationes,* III, 209), "gravitas plena antiquitatis" (*Pro Sestio,* 130). A idéia está, sobretudo, ligada à evolução dos costumes e implica uma deterioração mais ou menos constante dos tempos e períodos históricos (*O tempora! O mores!*).

A terceira via é a da filosofia política, seguida principalmente pelos gregos, nomeadamente por Platão e Aristóteles.

Para Platão, a atração pelo prazer traz o desprezo pelo bem e conduz à corrupção e à desordem, nas técnicas e ofícios, nos costumes e na cidade. A perversão nascida da procura do prazer e, na sua forma mais perigosa, do proveito, conduz a uma "sucessão de regimes decadentes: a aristocracia militar, a oligarquia mercantil e, depois, o seu intermédio democrático, a odiosa tirania" (Moreau, 1972, p. 160).

Contudo, Platão mostra-se otimista. Depois de ter traçado, na *República,* a imagem da cidade ideal, mostra, nas *Leis,* que a educação pode vencer a injustiça e a impiedade e formar os guardiões de um novo Estado, onde reinarão a justiça e a virtude.

O pensamento de Aristóteles, acerca da constituição e evolução das sociedades, tem traços comuns com o de Platão. Também para Aristóteles, "o melhor Estado é aquele em que, pela educação, se inculca a virtude aos cidadãos" (cf. Aubenque, 1968, p. 404), mas as duas concepções distinguem-se por diferenças importantes. Primeiro, qualquer dos três regimes políticos fundamentais (embora Aristóteles tenha uma preferência teórica pela monarquia, uma preferência concreta pela oligarquia e a maior desconfiança pela liberdade democrática) pode, segundo o seu modelo, levar ao sucesso, à corrupção ou à decadência. A monarquia pode precipitar-se no arbítrio e cair no pior dos regimes, a tirania. A democracia, que é por princípio o menos corruptível dos regimes, afunda-se, muitas vezes, pela falta de educação do povo. Quanto à oligarquia, pode deixar-se corromper pela avidez mercantil e por sonhos imperialistas. O modelo político aristotélico opõe-se ao modelo platônico, principalmente pelo seu realismo e pragmatismo. O último livro da *Política* estabelece como metas da educação dos cidadãos "a justa medida, o possível e o conveniente" (1342b, 5). Por este preço, a corrupção e a decadência podem ser evitadas ou combatidas com sucesso.

Os gregos e os romanos foram testemunhas de dois grandes acontecimentos históricos suscetíveis de uma análise, em termos de decadência: o fim da independência do mundo grego, conquistado pelos romanos, e a destruição do Império Romano do Ocidente, pelos bárbaros.

A conquista do mundo grego pelos romanos teve uma testemunha privilegiada no grande historiador Políbio, que, refém grego em Roma, de 167 a 150 a.C., pôde meditar e informar-se sobre as causas da derrota grega. O seu diagnóstico é essencialmente de ordem moral. Na Beócia, foi a demagogia que fez dilapidar o dinheiro dos ricos e do Estado em distribuições aos pobres e em banquetes, para obterem cargos públicos, paralisando a justiça, que já não ousava julgar os devedores insolventes (Políbio, *Histórias,* XX, 6-7).

A célebre passagem de Políbio, como bem lembrou Barbagallo (1924, II, pp. 187-88), evoca a evasão pela festa e pelos prazeres dos homens da decadência: "Os homens divertem-se loucamente como pessoas que sabem que vão morrer e querem beber até o fim, nervosamente, o cálice da vida que foge". Como notou Paul Veyne (1973, pp. 471 e

segs.), Políbio é o melhor porta-voz da "grande teoria": "luxo"e "decadência" (Políbio, *Histórias,* VI, 9), que teve muito êxito até o fim do século XVIII.

Contudo, Políbio destaca também, como causa máxima da decadência da Grécia, o declínio demográfico, a *oligantropia,* que se tornará, no início da Era Cristã, um lugar-comum dos escritores gregos, quer se trate do geógrafo Estrabão, do rétor Dione Crisostomo ou do viajante erudito Pausânias. Sinal, causa e conseqüência da decadência são o despovoamento do campo, a deserção para as cidades, o silêncio das ruínas.

De Cícero a Sêneca e Tácito os escritores latinos fazem eco a estas imagens da decadência grega: o abandono da justiça e da virtude, o despovoamento.

Mesmo para os gregos e para Políbio, o tema da decadência da Grécia não é contudo o mais importante. Políbio, admirador incondicional de Roma, vê sobretudo na superioridade romana a causa essencial da queda da Grécia. O fim da Grécia não é o fim da civilização. A juventude conquistadora e, depois, a maturidade assimiladora de Roma defendem os intelectuais gregos e romanos de uma teoria generalizadora de decadência, de um pessimismo histórico radical, ainda que Políbio — que invoca Cipião Emiliano no seu pranto sobre Cartago, ao citar os versos de despedida de Heitor a Andrômaca: "Virá o dia em que perecerá a sagrada Ilíaca, Príamo e o valoroso povo de Príamo" (op. cit., XXXVIII, 22) — tenha identificado, no livro VI, os regimes políticos com organismos vivos que passam, obrigatoriamente, por três fases: crescimento, maturidade e declínio (cf. Pedech, 1964, pp. 309-17).

A queda do Império Romano processou-se num contexto muito diferente. Foi uma longa agonia da qual os atores e as testemunhas não tiveram verdadeiramente consciência, e o acontecimento de 476 (o envio, por Odoacro, ao imperador de Constantinopla, das insígnias do Império do Ocidente, depois da morte do imperador Rômulo Augusto) não foi considerado significativo pelos contemporâneos que dele tiveram conhecimento.

Contudo, dois fenômenos foram entendidos como sinais de uma mudança fundamental na história do Ocidente: a tomada e saque de Roma pelos visigodos de Alarico, em 410, e a substituição simultânea, no Império Romano pagão, pelos domínios "bárbaro" e cristão. No

primeiro caso, houve um acontecimento pontual e brutal; no outro, um longo, mas espetacular, processo. Após a catástrofe de 410, pagãos e cristãos interrogaram-se sobre as causas do acontecimento. Para os pagãos a resposta é clara: foram os maus princípios cristãos, o abandono dos deuses tutelares de Roma, que provocaram o desastre e o declínio que se lhe seguiram. Santo Agostinho, nos sermões e nas cartas, refere as lamentações e acusações pagãs:

> Todos estes males datam da época cristã! Antes da época cristã, como tínhamos bens em abundância! — Vivia-se melhor antigamente! — Antes desta doutrina ser pregada pelo Mundo, o gênero humano não sofria tantos males! — É na época cristã que acontecem todas estas provações, que o Mundo é devastado! — Roma, desde que perdeu os seus deuses, está prisioneira, jaz desolada. — A pregação e a doutrina cristã não estão de acordo com a conduta do Estado [...]. Se tantas desventuras atingem o Estado, a culpa é dos imperadores cristãos ao observarem rigorosamente a religião cristã (apud Courcelle, 1948, ed. 1964, pp. 67-68).

Já na segunda metade do século III, são Cipriano, na *Epistula ad Demetrianum* (§§ 3-5), confirma a existência deste debate entre cristãos e pagãos: "Deves saber que este Mundo atingiu a senilidade. Já não tem o vigor, nem a força de outrora [...]. É fatal que diminua tudo o que próximo do seu fim se inclina já para o termo do seu declínio. Tal como o Sol poente lança raios menos brilhantes e inflamados [...]". Mas Cipriano contrapõe ao seu opositor um argumento que ocorrerá precisamente em 410: "Responsabilizar o cristianismo pelo enfraquecimento das coisas [...] Mas não é como tu o proclamas, à toa, na tua ignorância da verdade, por não prestarmos culto aos vossos deuses que estes males acontecem, mas sim porque vós não adorais o verdadeiro Deus".

Do lado cristão, a queda de Roma levanta três questões:

1) Por que é que o patrono dos santos mártires não salvou Roma e os romanos?
2) Por que é que Deus não fez nenhuma diferença entre cristãos e pagãos, que foram indistintamente maltratados e mortos ou salvos?

3) Por que é que Deus deixou humilhar e rebaixar Roma, de quem os cristãos se sentem, agora que foi renovada pela verdadeira fé, solidários e herdeiros?

Destas interrogações, nasceram obras fundamentais cujas idéias e palavras repercutirão ao longo de toda a Idade Média, e para além dela. As principais são a *De Civitate Dei*, de santo Agostinho, cujos três primeiros livros foram publicados a partir de 413, e as *Historiarum adversus paganos libri septem*, do padre espanhol Paulo Orosio, discípulo de santo Agostinho, cujas idéias vulgarizou grosseiramente nessa obra, escrita entre 417 e 418.

Reduzido ao seu impacto mais geral, o significado destas duas importantes obras para a ideologia cristã posterior à decadência, pode-se dizer, com santo Mazzarino, que daqui em diante:

1) A noção romana e, particularmente, virgiliana de um *imperium sine fine*, de um destino eterno para o Império Romano, dá lugar à idéia de que a decadência não é de temer, desde que haja uma *renovatio* e a realização da Cidade de Deus. A decadência assume sentido análogo numa perspectiva escatológica.
2) As causas internas, morais e religiosas da decadência, sempre muito importantes, assumem, no entanto, um significado novo: tal como a primeira *queda* foi causada pelo pecado original do homem, também a (ou as) decadência(s) teve (tiveram), como causa essencial, os pecados dos homens.
3) Contudo, esta culpabilidade deve ser sancionada por Deus (causas "externas", se assim se pode dizer), segundo a sua Providência e a sua vontade, que é misteriosa. Aparecem então os "julgamentos de Deus como categoria histórica".

Como escreveu, com perspicácia, santo Mazzarino:

a concepção agostiniana do Mundo completava-se, em última análise, com a aceitação total da História, enquanto história dos julgamentos de Deus [...]. Postulado que leva à minimização da idéia da decadência, reduzindo-a unicamente à culpabilidade daquele sobre

quem recai o julgamento divino [...] O pensamento de Orosio leva a concluir que toda a história é divina [...] O seu pensamento chega até Hegel e Ranke (1959, p. 59).

As invasões dos povos germânicos que forçaram a barreira do Reno, no início do século V, irrompendo na Gália e na Península Ibérica, fazem nascer nos cristãos destas regiões a idéia da aproximação do fim do Mundo. Próspero da Aquitânia escreve a sua mulher:

Nada, no campo ou nas cidades, conserva o seu estado original; todas as coisas se encaminham para o seu fim. Pelas armas, a peste, a fome, os sentimentos de culpabilidade, o frio e o calor, a morte possui mil meios de aniquilar de um só golpe a miserável humanidade [...]. A discórdia impiedosa impera no meio da confusão do Mundo, a paz deixou a Terra, tudo o que vês chegou ao fim (apud Migne, *Patrologia latina*, vol. LI, col. 611-12).

O bispo espanhol Idácio identifica, ainda com maior precisão, o significado apocalíptico dos acontecimentos: "Assim, os quatro flagelos: da guerra, da fome, da peste e das bestas, provocam a dor por todo lado, no Mundo inteiro; e as predições do Senhor, através dos seus profetas, estão realizadas" (apud *Monumenta Germaniae historica, Auctores antiquissimi*, vol. XI, p. 17).

Contudo, as explicações destas desventuras pelos pecados dos homens — é certo que são em primeiro lugar pecados dos pagãos, embora também pecados dos cristãos — fazem em breve renascer a esperança e afastar o medo do fim do mundo.

Em 418, santo Agostinho responde a Hesíquio, um bispo da Dalmácia perturbado por um eclipse do Sol, que não há nenhuma razão séria para temer a proximidade do Juízo Final. Um aquitânio anônimo, num poema sobre a Providência, *Carmen de Providentia*, exorta os cristãos a um reforço de energia: "Por que razão aquele que deve ficar de pé se admira com a queda do que deve cair?" (apud Migne, *Patrologia latina*, vol. LI, col. 617). É ainda um monge de Lérins, Salviano, que, por volta do ano 440, faz uma comparação vantajosa para os bárbaros, entre bárbaros virtuosos e romanos decadentes (dissolutos, preguiçosos, vis, cúpidos, desobedientes, sendo a luxúria a

origem de todos os seus pecados). As primeiras leis impostas pelos bárbaros nos territórios ocupados dão início a uma recuperação moral.

A Idade Média

Da Bíblia — fonte privilegiada da sua ideologia — o cristianismo medieval herda dois temas fundamentais para a idéia de decadência: o dos quatro impérios, que se desenvolve com a idéia de transmissão de domínio ou de civilização (*translatio imperii* e *translatio studii)*, e o da queda da cidade terrena, Babilônia, bem como o advento da Cidade de Deus, a Jerusalém celeste. Estes temas, apoiados nos textos das Sagradas Escrituras, completam-se com a ajuda das concepções herdadas quer através das tradições greco-romanas, quer através das correntes orientais e esotéricas (difundidas em nível popular), escatológicas e milenaristas. No primeiro caso, trata-se do tema das seis idades do Mundo, que dá origem à idéia de um declínio contínuo do Mundo que envelhece sem cessar ou que, mais precisamente, chegou à velhice. Esta concepção combina facilmente com a segunda, porque o envelhecimento parece levar, na maior parte dos casos, à vinda do Anticristo e à aproximação do Juízo Final.

O primeiro tema deriva da interpretação, por Daniel, do sonho de Nabucodonosor (*Daniel,* 2, 37-44). A estátua com cabeça de ouro, peito e braços de prata, ventre e coxas de bronze, pernas e pés de ferro e barro, significa os quatro reinos que se devem suceder: ao reino do ouro sucederão reinos cada vez mais duros e, finalmente, um reino duro e ao mesmo tempo frágil que Deus há de destruir, como terá já destruído os outros, mas que substituirá por um reino que "nunca será destruído".

Esta idéia é difundida no Oriente antigo, mesmo fora do meio judaico. Políbio, no livro XI das suas *Histórias,* depois de ter recordado a hegemonia e o sucessivo declínio dos persas, dos espartanos e dos macedônios, saúda o Império Romano como "império invencível para os que vivem hoje, e impossível de ser derrubado para os que hão de vir".

Este tema da eternidade do Império Romano começou a ser contestado (timidamente) pelos cristãos, depois de 410, mas em 417 ainda o poeta pagão Rutilius Namatianus proclama a ressurreição e

imortalidade de Roma: "Enquanto existir Terra e o Céu tiver astros, os séculos que te falta viver não estão sujeitos a limites. O que destrói os outros reinos dá-te nova força. E a lei da ressurreição faz encontrar nas desventuras um princípio de crescimento" (*De reditu suo,* vv. 137-40).

Simultaneamente, na linha de alguns comentadores cristãos anteriores à profecia de Daniel, como Ireneu ou Orígenes, Sulpício Severo, no princípio do século V, na sua *Crônica*, faz do tema dos quatro reinos um quadro essencial da interpretação cristã da história universal. Além disso, depois do reino de ouro dos caldeus e do reino de prata dos persas, do reino de bronze de Alexandre e do reino dos romanos, o mais poderoso, que durante muito tempo foi de ferro e acabou por se tornar de barro, sob o domínio dos imperadores, completou-se a profecia com o reino de Cristo, destinado a durar eternamente.

Este tema, ligado ao tema agostiniano da Cidade de Deus, irá inspirar uma visão imobilista da história, que se identifica com a história do triunfo da Igreja e culmina, no meio do século XII, com Otão de Frising, tio do imperador Frederico Barba Roxa. Contudo, deste tema irá nascer um instrumento mais dinâmico de leitura do mundo medieval. O poder é sucessivamente transmitido de um para outro dos quatro impérios. Teólogos, historiadores e poetas da Idade Média puseram em evidência a idéia de "transfer", de *translatio.*

Quando, perante Bizâncio e o papado, tornou-se difícil para os imperadores alemães manter — apesar da persistência dos darmos e de certas aparências — o mito da continuidade do Império Romano, surge a idéia de transmissão do poder político: *translatio imperii,* de Roma para os imperadores alemãs. Otão de Frising torna-se então essencial para o aperfeiçoamento desta concepção (cf. Le Goff, 1974). Entretanto, com a criação de escolas urbanas e, depois, com a fundação da Universidade de Paris e o desenvolvimento fulgurante da língua e literatura francesas, com as canções de gesta e a poesia cortesã, entre 1150 e 1250, aparece, paralelamente ao conceito de *translatio imperii*, o de *translatio studii,* a transmissão do *saber* que Chrétien de Troyes, em *Cligès* (1176), chamará, em francês, *clergie*, que fez passar da Grécia antiga para Roma e de Roma para a França.

Assim, o tema da ruína e decadência dos impérios serviu, fundamentalmente, para esclarecer o conceito de marcha da civilização.

Entretanto, ao perder a sua identidade histórica em proveito de novos poderes, a Antigüidade, e singularmente Roma, transformava a imagem da sua própria decadência num estranho poder de sedução sobre os espíritos. Com o século XII, o tema das *ruínas* ocupará o primeiro plano da cena cultural ocidental.

O outro conceito portador de uma leitura da história em termos de decadência é o das idades do Mundo, que também não foi estranho à Antigüidade pagã. Lucrécio, no livro II do *De rerum natura*, tinha descrito o declínio da agricultura e de todas as coisas com a imagem da vida que se esgota e caminha para o túmulo. Sêneca, o Velho, no início do século I, traça a história de Roma em termos biológicos, da primeira infância, com Rômulo, ao atual envelhecimento. São, contudo, os cristãos que lhe dão a forma mais precisa e, ao mesmo tempo, a máxima difusão.

Esboçado por santo Agostinho, o tema das idades do Mundo foi aperfeiçoado no século VII por Isidoro de Sevilha e, no século VIII, por Beda.

É a seguinte a divisão de Isidoro (*Ethymologiae*, 38, 5): a primeira idade, de Adão a Noé; a segunda, de Noé a Abraão; a terceira, de Abraão a David; a quarta, de David ao cativeiro da Babilônia; a quinta, do cativeiro da Babilônia à encarnação do Salvador; a sexta — a atual — durará até o fim do mundo.

Os modelos desta divisão são múltiplos. Há os seis dias da Criação e a sua réplica, os seis dias da semana. Há as horas do dia e a sua transposição alegórica no Novo Testamento (os obreiros da décima primeira hora, por exemplo). Mas há, acima de tudo, como sublinhou santo Agostinho, uma referência essencial às seis idades da vida do homem. "Há, de fato, seis idades na vida de um homem" (*De diversis quaestionibus*, LVIII). São elas: a primeira infância, a infância, a adolescência, a juventude, a maturidade e a velhice ("infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, gravitas, senectus").

A época contemporânea corresponde à velhice, uma velhice definitiva que culminará com a morte e o Juízo Final. Mas, no Além, para os que se salvarem, abrir-se-á eternamente a Cidade de Deus. Contudo, aquém, neste mundo, o tempo da decrepitude começou. Deus encarnou para ajudar os homens a passar estes últimos maus mo-

mentos. Isidoro e Beda, cada um a sua maneira, refletem o sentimento, partilhado por toda a alta Idade Média, de que o Mundo está velho, demasiado velho.

Estas duas idéias obsessivas — o envelhecimento do mundo e o desprezo pelo mundo (*contemptus mundi*) — foram tão ampla e profundamente divulgadas pela Igreja que, durante muito tempo, funcionaram como um freio que manteve os homens da Idade Média longe de toda a ideologia do crescimento, progresso e felicidade. No entanto, a combinação de outra herança bíblica, a do Apocalipse, com o conceito das seis idades do Mundo, irá transpor a tônica da sexta idade, a da velhice, para a sétima, a do shabbāt divino. De fato, o Apocalipse anuncia a queda da Babilônia e do Anticristo, a que se deveria seguir uma primeira ressurreição dos justos, um reino de Mil Anos na Terra, com Cristo, antes que o último combate e o julgamento das nações conduzam ao fim dos fins, a um novo céu e a uma nova terra — a Jerusalém celeste.

Por fim, a angústia perante as duras provas do fim do mundo é atenuada pela esperança, quer nos Mil Anos terrestres, quer na Jerusalém celeste. A primeira tendência, quase sempre ligada a crenças mais ou menos heréticas, acentua-se no final da Idade Média, especialmente sob a influência de Joaquim da Fiore, anunciador de uma idade do espírito e do Evangelho eterno, enquanto diversos milenarismos continuam a surgir em vários lugares do mundo cristão.

Todas estas tendências são também alimentadas por idéias tradicionais pagãs, de *renovação* e de renascença, e modificam profundamente as teorias do envelhecimento. A decadência é cada vez mais promessa, anúncio de renovação. Por outro lado, uma idéia mais modesta vai-se insinuando, pouco a pouco, nos espíritos do Ocidente medieval — a do papel da Fortuna no destino das nações e dos indivíduos. É Boécio quem, no século VI, introduz esta deusa pagã na ideologia cristã. Personagem cômoda, a Fortuna explica, sem dificuldades ideológicas, as inversões da situação, as mudanças da sorte. É invocada com mais freqüência para os declínios, ruínas, quedas, do que para as promoções, ascensões ou sucessos. Convém tanto aos senhores feudais como aos burgueses. Nas crônicas senhoriais dos séculos XI e XII explica os azares (traições, emboscadas, mortes prematuras) de que são vítimas os nobres nas suas cavalgadas. Depressa à Fortuna se associa a Roda, seu acessório

favorito, o que demonstra como os poderosos de hoje podem ser os derrotados de amanhã. Adam de la Halle, no fim do século XIII, faz girar na Roda os grandes burgueses de Arras e espera, com uma certa alegria perversa, que a Fortuna imprima à Roda um movimento que os fará cair.

É certo que a Fortuna nada pode sem a intervenção divina, como também é certo que os seus caprichos coincidem, muitas vezes, com o comportamento dos homens, cujos pecados acabam sempre por explicar as quedas. Os veredictos da Fortuna são, contudo, tão imprevistos e desconcertantes como os da Providência, mas nem sempre coincidentes. A fada Morgana exprimiu bem esta idéia a propósito de um dos destituídos no *Jeu de la Feuillée:* "A Fortuna fê-lo cair sem que ele merecesse tal sorte". A Fortuna, esse instrumento generalizado de decadência em miniatura, reforça a impressão de que a Idade Média soube conjurar definitivamente e de diversas formas as ideologias ameaçadoras de decadência. Apesar de a Idade Média ter inventado a palavra *decadentia,* ela será utilizada sobretudo nos séculos seguintes.

Da Renascença ao Iluminismo

Os três últimos séculos da sociedade ocidental pré-industrial aparecem como a idade privilegiada do conceito de decadência.

Conceito de essência religiosa, laicizado e moralizado, convém a uma sociedade que, católica, protestante ou libertina, por razões diversas e sob várias formas, dilui o sagrado no profano.

Esse fato permite, em primeiro lugar, manter à distância a época execrável de que a humanidade saiu, a bárbara Idade Média, essa idade de trevas, agora dissipadas. Os eruditos e os lexicógrafos expressam bem esta noção na sua linguagem própria: não é só a média, mas também a baixa latinidade que a Idade Média revela através da língua — índice por excelência do nível cultural e moral — *media et infima latinitas.*

Este exemplo tão próximo permite estender o uso do termo a outros períodos e formações históricas — o termo tem tendência para se especializar no domínio da história, em particular na história da arte, tão significativa nestes séculos.

Os exemplos da palavra *décadence* no dicionário de Trévoux (editado no século XVIII pelos jesuítas) são significativos: fazem notar, em primeiro lugar, que o padre Bouhours, figura notável da Companhia, nas suas *Remarques nouvelles sur la langue française* (1675), adverte que *décadence* apenas se utiliza em sentido figurado. Lembra ainda que Vigener escreveu sobre a decadência do Império do Oriente e o padre Mainbourg sobre a decadência do Império do Ocidente depois de Carlos Magno. É citada a opinião do padre Bouhours e, na *Manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit* (1687), defende que a decadência das artes se seguiu à queda do Império romano. Revela, por fim, que a palavra entrou no campo do conflito entre antigos e modernos e cita um moderno, Saint Evremond, que afirma: "As ciências, no século XVII, longe de estarem em *decadência* alcançaram, pelo contrário, consideráveis avanços" (*Dictionnaire de Trévoux,* nova edição, 1771, III).

Conceito moral muitas vezes aplicado à estética, o conceito de decadência é, para os antigos, um fácil instrumento de polêmica contra os modernos, que, limitado ao campo dos costumes, tem grande sucesso junto aos que lutam contra o luxo, luta essa que, adaptada às novas realidades, faz entrar a arma da decadência, do campo dos costumes, no domínio da economia e da sociedade.

Contudo, o conceito banaliza-se e, nos grandes autores, já não tem significado próprio. Revela-se apenas através do conteúdo que lhe é atribuído.

É o caso das célebres *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence,* de Montesquieu (1734). Embora as *Considérations* sejam, como disse Ehrard (1968, p. 20), uma obra "comprometida", como todas as obras de Montesquieu, que é preciso ler "como uma denúncia do despotismo ameaçador e, principalmente, como uma meditação acerca das condições concretas da liberdade", as *Considérations* são também um *case study* acerca da racionalidade em história. A grandeza de Roma assentou numa base essencial, se não única — a guerra. Daí um duplo problema:

1) Como se poderá fundar um Império com esta base? Resposta: os soldados foram também cidadãos e a igualdade e liberdade reinaram durante muito tempo em Roma;

2) Como foi possível, na mesma base, o declínio? Resposta: foi a guerra, que depois de ter feito a grandeza de Roma causou a sua ruína. Generais e soldados perderam, durante o Império, o espírito de cidadãos e a própria Roma, ao crescer desmedidamente, tornou-se presa de facções. Com o fim do Império, Roma "perde a liberdade". Entretanto, a sua corrupção não foi total, nem imediata, porque ainda conservou "todo o seu empenho na guerra" no meio das riquezas, da moleza e da volúpia... As virtudes guerreiras resistem, depois de se terem perdido todas as outras" (1734). Por fim, a queda foi também militar: "Roma tinha crescido tanto que mantinha guerras sucessivas [...]. Roma foi destruía porque todas as nações a atacaram ao mesmo tempo e por todos os lados" (ibidem). Sutil hierarquia entre causas internas e externas, em torno de uma tese explicativa; a história de Roma desenrola-se, do princípio ao fim, no campo da guerra, onde se cristalizam as instituições e os costumes, sem nenhum recurso a uma teologia ou a uma moral da decadência.

Gibbon retoma a problemática, com mais nuanças, na obra *The history of the decline and fall of the Roman Empire* (1776-1788). Nesta súmula em que a erudição é suavizada pelo humor e a história é posta ao serviço da filosofia, o espírito dos iluministas desenvolve variações em torno do triplo conceito de civilização, barbárie e cristianismo. As reflexões de Gibbon não são propriamente sobre a decadência, mas sobre a *civilização*. O autor parece ter estudado a queda do Império romano apenas para melhor valorizar o seu apogeu, na época de Antônio, no século II, assinalado pela harmonia de uma civilização que repousa sobre a coerência de um corpo social. Felizes tempos em que o Império não estava ameaçado, quer no interior, quer no exterior, por duas realidades inquietantes e dolorosas: a barbárie e o cristianismo.

O sucesso do conceito de decadência parece só ficar completo, da Renascença à Revolução Francesa, à custa da exaustão do próprio conceito. Conceito que, aliás, os homens do Iluminismo puseram também em causa.

No século XVI, já Bodin (1572, cap. VI) criticava a teoria dos Quatro Impérios e punha questões sobre a idéia da Idade do Ouro.

No século XVIII, alguns autores recusam a identificação das formações históricas com os organismos vivos, a metáfora biológica. Turgot afirma-o e Marmontel escreve: "Tudo morre, os próprios Estados, sei-o; mas não acredito que a natureza lhes trace o círculo da existência [...]. A sua decadência não está marcada, como a nossa, pelo declínio dos anos; o seu envelhecimento é uma quimera" (*Bélisaire*, 1767, pp. 130-31). Por sua vez, Hume, depois de ter negado a ligação entre luxo e declínio da liberdade, coloca-se na linha dos modernos, exprimindo fortes dúvidas quanto à "juventude" e "vigor" do mundo antigo. Gibbon volta finalmente ao assunto, não vendo na palavra decadência (*decline*) mais do que uma metáfora.

As ideologias modernas da decadência: Spengler, Lukács, Toynbee

Na era da Revolução Industrial, acentua-se o descrédito do conceito de decadência. Os ideólogos do progresso — embora (repete-se) os dois conceitos não se oponham diretamente — não são adeptos do vocábulo declínio. Entretanto, o termo instala-se, sob as suas diversas formas lingüísticas, no vocabulário corrente. Apenas são significativas as teorias que, para além de simples instrumento verbal, o consideram um utensílio intelectual.

Para o século XX, escolhi três destas teorias: uma, do alemão Oswald Spengler, que se pode situar no meio ideológico do nazismo, embora Spengler não tenha tido ligações diretas com o hitlerismo; a segunda, a do húngaro György Lukács, que se define como teórico marxista, tendo, contudo, defendido teses variadas e mantido ligações oscilantes com a ortodoxia comunista; por fim, a terceira, a do inglês Arnold Toynbee, historiador liberal, representativo das tradições, ao mesmo tempo conservadoras e iconoclastas da *intelligentsia* universitária anglo-saxônica, mais precisamente britânica. Contudo, parece que os três, a diversos títulos e a partir de situações muito diferentes, ficaram marcados pelo trauma da Primeira Guerra Mundial (desde a sua aproximação, em 1911, com a crise marroquina, em Spengler) e da idéia de vulnerabilidade das civilizações.

Spengler

Na sua grande obra, *O declínio do Ocidente* (1918-1922), Spengler propõe-se a esclarecer o declínio do Ocidente no século XIX e princípios do século XX, formulando uma teoria da história universal. Para o autor, a oposição fundamental é entre a natureza e a vida, o mecânico e o orgânico. A história — enquanto ciência que pretende explicar a história, enquanto realidade vivida — segue uma via errada do ponto de vista materialista e mecanicista. Só uma história que encara a História como organismo vivo pode dar-se conta disso. Spengler aceita e utiliza todos os termos, todos os conceitos que exprimam este caráter vivo, orgânico e biológico dos fenômenos históricos. Escreve na *Introdução*:

> Existe uma lógica da história? [...]. É possível, na própria vida — porque a história humana é o conjunto de imensas correntes vitais que o uso lingüístico, o pensamento ou a ação assimilam já sem querer, como a "pessoa" e o "eu", individualidades de ordem superior, quando se fala de "Antigüidade clássica", "cultura chinesa" ou "civilização moderna" —, encontrar degraus que devemos ultrapassar segundo uma ordem que não admite exceções? Os conceitos de nascimento, morte, juventude, velhice, duração de vida, que estão na base de todos os organismos, terão talvez, neste sentido restrito, uma direção que nunca foi encontrada? (ibidem).

Spengler reclama-se discípulo de dois grandes mestres, Goethe e Nietzsche, e afirma que pede o método ao primeiro, enquanto o segundo fica a dever a maneira de colocar os problemas. A história que procura é uma história faustiana, uma história do "Sturm und Drang", do "morre e devém" (*stirb und werde*), da "morte e transfiguração". Spengler situa-se numa posição de vitalismo exacerbado, para quem morrer é ainda viver até o fim. Torna-se evidente que a noção de decadência é também da competência dos psicanalistas.

O que importa em Spengler, para a interpretação da história, com a ajuda do conceito de decadência, é o conteúdo original — senão preciso — que dá à decadência, na sua visão da história. Para ele, as grandes personagens da história são as *civilizações* (distingue oito principais: egípcia, babilônica, indiana, chinesa, mexicana, árabe, clássica, ocidental). Não há continuidade entre estas civilizações. Cada uma delas, fechada sobre si mesma, sem contatos, nasce, cresce, envelhece e morre. Se Spengler rejeita o esquema "Antigüidade–Idade Média–Idade Moderna" não é só por lhe parecer mecanicista, nem por privilegiar a Antigüidade — período que considera estático e sem vida —, mas, acima de tudo, porque institui uma falsa e insuportável continuidade entre cultura antiga e cultura ocidental.

Cada cultura realiza um ciclo vital. A sua velhice é o momento em que se transforma em *civilização*.

> A civilização é o *destino* inevitável de uma cultura [...]. As civilizações são os estágios *mais exteriores e mais artificiais* que uma espécie humana superior pode atingir. São um fim, o estático que sucede ao devir, a morte que sucede à vida, à evolução e à cristalização, à transparência e pureza de alma, visíveis no dórico e no gótico, como a velhice espiritual e a "cidade mundial" petrificada e petrificante (op. cit., p. 79).

A civilização é a exploração de uma herança histórica morta. É a fase necrofágica — autonecrofágica, se assim se pode chamar — de uma cultura.

"A passagem da cultura à civilização acontece na Antigüidade, no século IV, e no Ocidente no século XIX" (op. cit., p. 80).

Como se manifesta o declínio do Ocidente? Pela passagem da idéia de *pátria* ("palavra profunda, que adquire o seu verdadeiro significado quando o bárbaro se torna um homem de cultura, e que o perde de novo quando o civilizado adota a divisa: *ubi bene, ibi patria*" [op. cit., p. 1.425, nota 25]), à idéia de cosmopolitismo, pela hipertrofia de alguns centros de decisão nas "cidades mundiais". O Ocidente decadente de Spengler é a *Metrópole* (1926) de Fritz Lang. Nesta "cidade universal", o padrão não é o *espírito* mas o *dinheiro*. Para Spengler, o Ocidente é, no início do século XX, apenas o princípio de um processo de decadência. Como este processo é para ele fatal, foi imediatamente rotulado de pessimista, acusação que rejeita. As obscuras profecias das últimas páginas de *O declínio do Ocidente*, que são um apelo a um sobressalto faustiano, a uma esperança numa luta contra o dinheiro, em nome de um direito que poderá ser o socialismo (um socialismo que

voltasse as costas ao marxismo), tomam, à luz da história, um lúgubre tom nazista. Contudo, talvez seja mais justo ligar Spengler aos milenaristas da Idade Média que acabam por invocar o Anticristo, prelúdio necessário ao reino dos Mil Anos e confundir o Apocalipse do furor com o Apocalipse da luz. Não se referiu Spengler freqüentemente a Joaquim da Fiore?

Lukács

O panorama é completamente diferente com György Lukács. Primeiro, o conceito de decadência ocupa na sua obra um lugar limitado. Esta obra muitíssimo mais variada do que a de Spengler (de quem as outras obras não tiveram qualquer ressonância), organiza-se em períodos e ainda não é conhecida na sua totalidade. Enfim, Lukács pretendeu, quase sempre, situar o seu próprio pensamento sobre a decadência no interior do sistema marxista, o que lhe confere uma espécie de existência de segundo grau.

Apenas se referem aqui os trabalhos escritos durante o período em que Lukács esteve refugiado na URSS (1933-1945), onde, por razões em que é difícil separar as convicções íntimas e a pressão do meio, a obra de Lukács é, de uma maneira geral, influenciada por aquilo a que se convencionou chamar o "stalinismo" — embora Lukács tenha estado muitas vezes em conflito aberto com a intelectualidade oficial soviética, com quem convivia, mas que considerava "vulgar". A reflexão de Lukács acerca do conceito de decadência parte em duas direções. Situa-se no campo da estética e no da ideologia. Na verdade, porém, o seu campo de investigação é sempre o da criação artística, quer na teoria do romance histórico (prolongamento dos seus trabalhos de juventude sobre o romance, por ele renegados), quer a questão do realismo — estão intimamente ligados.

Para Lukács não existe estética pura. O valor literário de uma obra está ligado a sua posição na sociedade. Não pode haver boa literatura que não seja realista. Se uma obra literária se alheia desta realidade, ou se coloca a serviço das forças conservadoras ou reacionárias, não pode ser boa. O romance histórico é um teste particularmente interessante, porque parece assentar num postulado de fuga diante do presente. De

fato, o verdadeiro romance histórico é aquele que, através do passado, sabe exprimir os problemas e os sentimentos do presente e assumir uma posição progressista. O romance histórico que surge no princípio do século XIX, com a Revolução Industrial, o nascimento do capitalismo e a ascensão da burguesia, exprime, com os seus heróis que, em vez de subirem na vida, enfrentam dificuldades, o futuro histórico e o dinamismo da nova sociedade. É o que Lukács chama a idade *clássica* do romance histórico.

Com a ruptura entre burguesia e povo, em 1848, a burguesia alia-se às forças reacionárias. O romancista burguês afasta-se do verdadeiro realismo, o romance histórico torna-se um refúgio em face da realidade, um álibi. A história é apenas um cenário. Para Lukács, os dois melhores — e deploráveis — exemplos desta decadência do romance histórico são *Salammbô* (1862) de Flaubert e os romances de Meyer, a partir de *A tentação do Pescara* (*Die Versuchung des Pescara,* 1887). "Ouvimos as explicações, quer de Flaubert, quer de Meyer, sobre as razões que os levaram a tratar temas históricos [...]. Nos dois casos as motivações não resultaram de uma compreensão da ligação entre o presente e a história, mas, ao contrário, do repúdio pelo presente [...]" (1936-1937, trad. francesa, 1965, p. 260). Lukács situa esta "decadência" do romance histórico entre "as tendências gerais da decadência". A decadência literária nada mais é do que um aspecto e conseqüência da decadência da burguesia: "Para o nosso caso, o fato mais importante é a transformação da democracia burguesa, revolucionária e progressista, num liberalismo pusilânime, inclinado ao compromisso, tornando-se cada vez mais reacionário" (op. cit., p. 267).

A problemática que lhe está mais próxima é a dos textos reunidos sob o título *Problemas do realismo* (1971), que pertencem ao grupo dos "Escritos de Moscou". Aqui o problema literário é o do expressionismo alemão do início do século XX. Lukács levanta a questão da "decadência ideológica" e, ainda mais do que no *Romance histórico,* socorre-se de Marx. Os principais capítulos são *Grandeza e decadência do expressionismo* (1934), *Marx e o problema da decadência ideológica* (1938a), *Existirá o realismo?* (1938b).

Os expressionistas começaram como "movimento literário de oposição" e, se essa oposição, primeiro ao espírito burguês, depois à guerra 1914-1918, não pode ser menosprezada, a mesma oposição, para Lukács, acaba por não ser válida, pois, em lugar de se dirigir contra o capitalismo e contra a guerra imperialista, dirigia-se contra vagas noções: "o" burguês, "a" guerra, "a" violência etc.

Por fim, novembro de 1918 foi tão revelador como os dias de junho de 1848 o tinham sido para o realismo burguês na França. Os expressionistas, na sua grande maioria, aliaram-se aos inimigos da classe operária alemã e da Revolução e, assim, à decadência estética do expressionismo seguiu-se a decadência política dos expressionistas.

Lukács, aprofundando mais a questão, analisa depois a maneira como Marx esclarece a preparação ideológica da Alemanha na Revolução de 1848 e a dissolução do hegelianismo nos anos 40 do século XIX. Segundo Lukács, Marx teria analisado a decadência ideológica da burguesia na primeira metade do século XIX, o que explica bem o naufrágio ideológico e literário dos escritores burgueses (por exemplo, os historiadores Carlyle e Guizot e o filósofo Bentham) e a "falência da democracia burguesa em 1848, causada, de fato, pela sua traição ao povo" (1938a).

Assim, Lukács, para as grandes transformações da história das idéias, coincidentes com as grandes transformações da história política, concede uma atribuição primordial ao fator "decadência ideológica" das classes estrategicamente situadas na luta, a saber: a burguesia, em 1848, ou em 1918. Esta concepção é responsável pela maior parte das críticas que serão dirigidas à noção de decadência expostas no final deste artigo. Contudo, podem também ser-lhe dirigidas outras objeções, mais específicas. Formularei apenas duas, situando-me no campo da teoria de Lukács, ou seja, no interior do movimento marxista. A romancista marxista Anne Seghers, que, nesta época, dialoga amigável, mas firmemente com Lukács, admira-se da importância que ele atribui à luta contra a decadência. O importante, segundo a autora, é a luta contra o fascismo. "Poderemos colocar, no mesmo plano, esta luta e a luta contra a decadência?" (Seghers, 1939). Não se trata, porém, de situar a questão da oportunidade do combate político e ideológico. Seja como for, a autora não está totalmente convencida pelo conceito de decadência.

Em primeiro lugar, Seghers acha que não é necessário procurar uma explicação para a obra de arte fora de si mesma: "É na obra de arte que se situam as ligações do artista ao tema. É aqui que a crítica deve descobrir onde começa o esforço para atingir a realidade e o trabalho de criação do escritor" (ibidem).

Em segundo lugar, Anne Seghers prefere chamar período de transição ao que Lukács define como período de decadência; quando se olha para períodos análogos no passado, apercebemo-nos de que eles viram nascer tantas coisas novas quantas viram morrer de velhas: "Nesses períodos é necessário medir seriamente as coisas, não por medo da posteridade ou dos erros de apreciação, mas para que nada de vivo seja, ao mesmo tempo, destruído" (ibidem).

Por fim, Lukács quase utiliza a expressão "decadência ideológica", sob a influência de Marx. Contudo — salvo erro —, o próprio Marx nunca a utilizou. Em compensação, é certo que Marx e Engels empregam, a propósito da burguesia de 1848, o termo *Untergang*, o que tanto acontece no *18 Brumário* como no *Manifesto do Partido Comunista*. "Esta [a burguesia] produz, antes de mais nada, sua própria destruição. A sua decadência e a vitória do proletariado são um todo indissociável" (1848). Neste processo pelo qual a burguesia produz os seus próprios coveiros, o que conta não é a sua decadência, mas a vitória do proletariado, a outra face desta decadência. Como os teólogos medievais do Anticristo que viam menos o próprio Anticristo do que os Mil Anos que viriam depois, Marx não se limitava ao declínio da burguesia mas procurava ver mais longe.

A decadência não é uma noção-chave dos milenarismos — incluindo neles o marxismo.

Toynbee

Surge agora um professor de Oxford que teve também a experiência da guerra de 1914-1918, o conhecimento da Idade Média e da política internacional, mas que é um historiador profissional. Os seus seis volumes de *A study of history* são datados de 1934 a 1939; um compêndio realizado por Somervell, em 1946, foi traduzido em várias

línguas; quatro volumes suplementares surgem em 1954, seguidos de um volume com atlas e índices e, finalmente, um décimo segundo volume de resposta às críticas, *Reconsiderations* (1961).

Toynbee, tal como Spengler, toma como unidades históricas significantes as *civilizations*, mas não opõe cultura a civilização e não tem uma idéia pejorativa da palavra *civilization*. Longe de isolar as civilizações, faz delas desafios externos — desafios do meio, desafios dos bárbaros e também desafios de outras civilizações —, as provas fundamentais em que as civilizações se forjam (ou prematuramente se arrasam). Toynbee distingue vinte e seis civilizações, das quais dezesseis já pereceram e, das dez que restaram, três são sociedades *imobilizadas*, estando duas destas, a polinésia e a nômade, em agonia, enquanto a terceira, a esquimó, estacionou na infância. Das sete que restam, seis — a cristã ortodoxa do Próximo Oriente e a sua projeção russa, a islâmica, a hindu, a chinesa e a sua projeção japonesa — estão sob a ameaça de aniquilação, ou assimilação, pela sétima, que é a ocidental. Não sendo obrigatória a morte das civilizações, é incerta a morte da civilização ocidental, em pleno período de expansão. Toynbee, embora use mecanicamente alguns termos ambíguos, não acredita, de forma alguma, no caráter biológico e orgânico da evolução das civilizações.

Para ele, a noção de declínio é fundamental em história. Por outro lado, acredita que a grande maioria das civilizações passa, ou irá passar, por duas fases de decadência: o *declínio* e a *desagregação* (*breakdown, disintegration*).

O declínio manifesta-se apenas por ações externas: justiça divina, agressão da natureza, assassínio por outras sociedades. As civilizações suicidam-se. Nesta primeira fase há uma perda da autodeterminação: recusa do novo, idolatria do efêmero, autodestruição do militarismo, intoxicação da vitória. Acerca da idolatria de uma "personalidade efêmera", o erro histórico dos judeus afigura-se-me como característico do pensamento de Toynbee e, de uma maneira geral, da natureza eminentemente subjetiva do conceito de decadência.

> Numa época da sua história que começa com a alvorada da civilização síria e culmina no século dos profetas, os povos de Israel e da Judéia ultrapassaram as outras comunidades sírias que os rodeavam, elevando-se a uma concepção monoteísta da religião. Mas, nesta etapa, deixaram-se arrastar pela idolatria notável mas transitória, do seu crescimento espiritual [...]. Persuadiram-se de que a descoberta do único e verdadeiro Deus designava, ao mesmo tempo, Israel como povo eleito. Esta meia-verdade arrasta-os para o erro fatal de considerarem uma grandeza espiritual momentânea, atingida através de sofrimentos e trabalhos, como um privilégio dado por Deus, sob a forma de uma aliança eterna. Obcecados pelo brilho do ouro que perversamente tinham tornado improdutivo, escondendo-o na terra, rejeitaram o tesouro incomparavelmente maior que Deus lhes oferecia, com a vinda de Jesus de Nazaré (1934-1939).

Após o declínio, marcado pela falência da autodeterminação, intervém a desagregação (*disintegration*) que se manifesta por duas rupturas: uma cisão no corpo social e outra na alma.

A cisão no corpo social manifesta-se, em primeiro lugar, pelo aparecimento de minorias dominantes como, por exemplo, os *militaristas*, tal como Alexandre, "o militarista em todo o seu esplendor", na história helênica, ou os *exploradores*, como Verre, em Roma. Um sinal ainda mais evidente é o aparecimento de dois proletariados no seio das sociedades históricas: um proletariado interno (como, por exemplo, os *ronin* japoneses, homens de armas, sem senhor e sem trabalho) e um proletariado externo (como, por exemplo, os bárbaros ao serviço de Roma, no Baixo Império).

Ainda mais grave é a cisão na alma: religiões do isolamento (como, por exemplo, o *nirvāna* budista), filosofias do abandono (como a dos seguidores de Rousseau), condutas de deserção (como a *trahison des clercs*, denunciada por Julien Benda), o espírito de promiscuidade etc. Tudo isto conduz à uniformidade, que é para Toynbee o último grau da decadência.

Das outras civilizações

Se olharmos para outras civilizações que não a ocidental reencontramos o mesmo "leit-motiv" de decadência, como autoleitura da história que as sociedades fazem de si próprias.

É provável que este tema se torne mais intenso quando estas sociedades ou civilizações estão sob a influência dominante de uma religião, pois, como escreveu Leeuw (1956), o homem recebe normalmente da região uma explicação da sua própria "história" em ligação com um tempo original, antes da criação, o princípio (*Urzeit*), e com um tempo escatológico (*Endzeit*), depois do fim do mundo. "A descrição do estado original, onde ainda não havia o que conhecemos como existente, é freqüente nos mitos dos diferentes povos e comporta habitualmente o pressuposto de um estado melhor, mais próximo do divino".

Assim, quanto mais se afasta das origens sagradas de uma história peculiar, mais se enfraquece a energia própria de uma sociedade. No plano das gerações, a tentação — cultivada por ideologias que servem freqüentemente à reprodução dos sistemas dominantes — de ver a história declinar conduz muitas vezes a uma visão dos "bons velhos tempos", que faz incessantemente renascer a impressão de pequenas decadências no interior de uma deterioração mais ou menos contínua, interrompida, de vez em quando, por períodos-luz, os *séculos* de Voltaire, os *Blütezeiter*, freqüentemente dominados por figuras míticas de grandes homens.

Esta ideologia da decadência encontra-se em geral na maior parte dos mitos da origem dos povos. Sebag (1971) refere que o mito da origem nos índios pueblos, entre outras lógicas gerais, "descreve o aparecimento de uma realidade originária dada inicialmente de forma sintética".

Na China, Needham (1969), depois de ter sublinhado a importância da história que foi "a rainha das ciências", nota que os pensadores chineses estão constantemente divididos entre dois temas contraditórios quanto à história da sociedade humana: para uns, o conceito essencial é o de uma Idade do Ouro primitiva, uma idade de reis sábios, a partir da qual a humanidade entrou em declínio, enquanto, para outros, a teoria dos heróis culturais, criadores de algo que os suplanta, dá origem a uma idéia de desenvolvimento e evolução, depois de um estado selvagem primitivo.

Esta sociedade é talvez a única em que o conceito de decadência pertence, de um modo quase permanente, a um par de opostos, decadência/criação, que fornece, ao longo de toda a sua história, uma dupla

e contraditória leitura da evolução histórica. A teoria da decadência inspirou, por exemplo, o clássico da medicina, *Huang Ti Nei Ching Su Wêng* (século II a.C.), para quem, ao longo dos períodos históricos, a resistência do homem às doenças diminui, obrigando-o a recorrer a medicamentos cada vez mais fortes.

No mundo muçulmano, desde muito cedo poderemos encontrar uma corrente convicta de que o Islã em breve iria perder o vigor e a pureza, depois da morte do Profeta. Gostaria de invocar, a propósito, o pensamento original de um autor cuja capacidade de penetração e recurso a uma análise de tipo histórico e sociológico torna a sua obra particularmente interessante. Trata-se, como é evidente, de Ibn Khaldūn, no capítulo III da *Muqaddima* (cerca de 1377), nas seções 12-15. Desde as duas primeiras partes da *Muqaddima*, Ibn Khaldūn afirma a crença num esquema orgânico da evolução dos impérios: "Os impérios, como os indivíduos, têm uma vida e uma existência que lhes é própria. Crescem, atingem a maturidade e depois começam a declinar... A decadência dos impérios, sendo uma coisa natural, acontece de uma maneira idêntica a qualquer outro acidente, como, por exemplo, a decrepitude que afeta a constituição dos seres vivos".

Ao estudar mais detalhadamente a sucessão das crises que o Magreb sofreu desde o século XI, Ibn Khaldūn, que vê na agricultura o fundamento econômico do poder, denuncia as cidades em que os habitantes se entregam a todos os vícios e onde o luxo e a avidez levam os governantes a oprimir, cada vez mais, os membros produtivos da sociedade (camponeses e mercadores), arruinados pelas corvéias e impostos cada vez mais pesados. Para manter a opressão e reprimir as revoltas, o governo é obrigado a pedir auxílio ao exército, que lhe rouba aos poucos o poder, enquanto a recusa ao trabalho, por parte dos camponeses oprimidos, favorece a fome e a peste: "A fome e o alto índice de mortalidade são freqüentes quando o Império se encontra no último período da sua existência".

Ibn Khaldūn manifesta bem o caráter subjetivo das teorias da decadência e a importância dada aos fatores morais, apesar do interesse pelos fatores econômicos.

A observação e análise dos declínios, que, na época moderna, se encontram no mundo islâmico, começou já há muito tempo a verificar-se na Turquia, conforme notou Lewis (1972).

Finalmente, evocarei o exemplo dos astecas; afirmou-se que o lugar ocupado pelo conceito de decadência foi responsável pelo enfraquecimento da sua resistência aos espanhóis. Segundo Soustelle (1955, pp. 294-95), a queda do México às mãos de Cortez aconteceu (13 de agosto de 1521) num dia (1 *coatl*) geralmente tido como favorável, mas no ano *calli*, cujo sinal evoca o declínio, o pôr-do-sol, a decadência, a noite. O último imperador mexicano chamava-se Cuauhtemoc, "a agulha que desce", ou seja, "o sol poente". Já o seu antecessor, Montezuma II, impressionado pelos presságios de morte e as predições dos sacerdotes sobre o "fim do mundo", considerara os espanhóis seres divinos.

Os critérios da decadência

Burke (1976, pp. 138-42), ao estudar a idéia de decadência (*decline*) do século XV ao século XVIII, estabelece uma tipologia da decadência, constituída por seis critérios diferentes.

1) A decadência *cósmica*, a velhice do mundo. É a idéia de marcha para o fim do mundo, a imagem do universo sob o aspecto de um velho, que, no final do século XIV, se pode encontrar no poeta francês Eustache Deschamps: "Lanches, chetis et mols/ Vieulx, convoiteux et mal parlant".

Esta idéia inspira a obra de Godfrey Goodman, *The fall of man* (1616), na qual a natureza, ao começar a declinar, parece atrasar a vinda de Cristo. A terra tornou-se deserta, o mar despovoado, os próprios céus corrompem-se, sobre a luz aparecem sombras. O fenômeno revela-se na terra das mais diversas formas: as teorias de Galileu ou o aumento dos preços na Inglaterra.

2) A decadência *moral* ou, em outras palavras, segundo um conceito em moda, a decadência dos *costumes*. Esta decadência, em regra concebida como gradual, caracteriza-se muitas vezes pela riqueza e luxo. Francisco de Quevedo, na sua *Epistola satírica y censoria* (1624), exalta o tempo em que "la robusta virtud era señora". Por vezes esta perspectiva atinge o anedótico. Goodman coloca o uso do tabaco entre os sinais de decadência dos europeus do início do século XVII. Rousseau,

no *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), cita, entre os males que trazem ao homem catastrófica passagem do estado natural ao estado civilizado, as mudanças de temperatura a que se expõe ao passar, sem mudar de roupa, do interior ao exterior das casas e vice-versa.

3) O declínio *religioso*. Trata-se da decadência da Igreja, que cada vez mais se afastou do modelo primitivo, entregando-se à avareza e ao orgulho, descurando a piedade, substituindo a virtude pela hipocrisia, ignorando a disciplina, a caridade, a humildade e, acima de tudo, tolerando a tirania crescente do papado.

Este tema, já difundido na Idade Média (por exemplo em Nicolas de Clamanges, *De corrupto Ecclesiae statu* [fins do século XIV], ou em Johann Huss, que descreve a Igreja como uma chaga de lepra, da cabeça aos pés), é desenvolvido principalmente pelos protestantes, a partir do século XVI. Se Lutero vê nos pontificados de Gregório Magno e de Gregório VII os momentos fundamentais desta decadência, os anabatistas recuam mais no tempo e situam o seu início na conversão de Constantino e na transformação do cristianismo na religião oficial do século IV. O monge veneziano Paolo Sarpi, que Bossuet qualificou de "protestante disfarçado", retomou este tema no *Trattato delle materie benefiziarie* (1609), e Gottfried Arnold, na *Unparteyische Kirchen-und Ketzer-Historie* (1699), amplia-o aos luteranos.

4) A decadência *política*, o desaparecimento dos Estados e dos Impérios. É um tema que agrada muito aos pensadores da Antigüidade, da Idade Média, do Renascimento e da Época Clássica. A partir do Século das Luzes, a análise política da decadência enriquece-se com considerações econômicas e culturais que já não permitem que o critério político seja o único ou o principal.

Este critério apresenta-se sob duas formas principais: a corrupção interna de tipos fundamentais de governo, desenvolvendo-se muitas vezes numa teoria de ciclos, e o envelhecimento inevitável dos impérios que dão lugar a sucessivas dominações.

Contudo, a primeira forma refere-se, na maior parte das vezes, a um critério moral. Na Antigüidade e na Idade Média, a corrupção dos governos advém sobretudo do abandono da virtude, da justiça e da piedade. No Renascimento e na Antigüidade clássica, o sinal da

corrupção é a perda da liberdade, como se pode ver no pensamento de Bruni, Maquiavel, Le Roy e Harrington. Leonardo Bruni (1370-1444), por exemplo, escreveu: "Datarei o declínio do Império Romano do tempo em que Roma perdeu a liberdade e foi submetida pelos imperadores". À perda da liberdade segue-se, geralmente, a entrega ao luxo.

A segunda forma, que teve grande êxito na Idade Média, atingiria o apogeu no século XVI, com a obra de Johann Sleidano, *De quatuor summis imperiis* (1556). A idéia de Orósio — que atravessa toda a Idade Média —, segundo a qual o poder, na História, se desloca de leste para oeste, do Oriente para o Ocidente, foi retomada por Joost Lips e George Berkeley, no sermão "On the prospect of planting arts and learning in America".

5) A decadência *cultural* da língua, das letras, das artes e das ciências foi freqüentemente — sobretudo depois da Renascença — vista como sinal fundamental da decadência. Lorenzo Valla, no prefácio das *Elegantiae* (1444), deplora a corrupção do latim e a degenerescência das artes que se seguiram à queda do Império romano. O gramático castelhano Antonio de Nebrija, na *Gramática sobre la lengua castellana* (1492), dedicada à rainha Isabel, a Católica, escreveu que a língua foi sempre a companhia do Império, mantendo-se os dois unidos na queda; o hebraico, por exemplo, prosperou durante o reinado de Salomão; o grego, com o império de Alexandre; o latim progrediu e caiu com o Império romano; é agora a vez do espanhol acompanhar o desenvolvimento do reino da Espanha.

Starobinski (1976) mostrou, a propósito de Gibbon, o lugar que o interesse pela evolução da erudição e pela literatura ocupou nos debates do século XVIII sobre a decadência.

Os modernos, depois de terem afirmado que os antigos não eram forçosamente superiores nos campos nobres do espírito — ou seja, na literatura — e terem dito, com Perrault, no *Parallèles des anciens et des modernes* (1688-1697): "Talvez não seja verdade que a duração do mundo possa ser considerada à semelhança da vida de um homem que teve infância, juventude e maturidade e que está agora na velhice?" (cf. o artigo "Antigo/Moderno", neste volume), os modernos aceitaram a idéia de um declínio da erudição e da literatura, para colocarem o progresso no triunfo da física e das matemáticas. Contudo, ao longo deste

debate surge a idéia, se não de um paralelismo, pelo menos de uma relação entre declínio cultural e político. Em Jean Le Clerc, nas *Parrhasiana* (1699), "a questão da decadência da literatura e da decadência dos estados é tratada simultaneamente". O tema da decadência da língua, como sinal da decadência da nação, volta a ser tratado, por exemplo, no prefácio do abade Massieu à recolha das obras de Tourreil (1721). D'Alembert, e sobretudo Diderot, no capítulo X da vida de Sêneca (1778), sublinhou o laço entre a decadência lingüística e a decadência política, a degenerescência da eloqüência e o fim da liberdade política. Já Rousseau, no *Essai sur l'origine des langues*, escrito entre 1755 e 1762, tinha enunciado um triplo declínio na França: o da liberdade pública, o da língua e o da eloqüência (cf. Mortier, 1967).

Critérios econômicos

Só o declínio demográfico foi invocado, desde a Antigüidade, como sinal e causa da decadência. As explicações econômicas do declínio dos estados e das civilizações surgem apenas no final da Idade Média.

Estas explicações atingiram o auge entre os teóricos espanhóis do século XVII, os *arbitristas*, que procuraram explicar o declínio do poder espanhol depois do "Século de Ouro". Além da diminuição da população, salientaram a subida dos preços, o empobrecimento crescente do Estado e da natureza, o declínio da agricultura e das manufaturas (cf. Palacio Atard, 1966).

Dada a extraordinária importância do comércio para o poder veneziano, não admira que o declínio deste comércio, a partir do século XVII, seja relevante para os contemporâneos. Um francês escreveu, em 1681, que "Veneza era outrora uma das cidades mais florescentes do mundo, devido ao seu comércio [...]. Pelos antigos registros parece que um dos principais era o dos tecidos. Todos os anos os venezianos enviavam para o Oriente cerca de 28 mil e quinhentas peças. Este grande número está agora reduzido a 4 mil".

Antes da história econômica conquistar um lugar de destaque na ciência histórica do século XX, raramente no passado os critérios econô-

micos foram considerados indícios importantes da decadência e muito menos a sua causa. De fato, todos estes critérios se reduzem essencialmente a três, intimamente ligados: o *critério político*, o *critério cultural* e o *critério moral* (cf. Starn, 1975). Aron compreendeu bem a ligação fundamental entre a noção de decadência e a história política:

> Ao longo da história, a maioria dos estudiosos das sociedades ficou obcecada pelos fenômenos de declínio, de decadência e de desagregação. O contrário é que seria de estranhar, dado que os fenômenos observados eram, de uma maneira geral, de ordem política. Como bem se sabe, no campo da política, as origens são misteriosas, os nascimentos incompreensíveis, as estabilizações raras e os aniquilamentos evidentes. A história política é a história de uma série de decadências; nenhum império durou indefinidamente, sobretudo no mundo ocidental, onde a regra geral é a precariedade das instituições (1961, p. 113).

Contudo, esta história política é muitas vezes reduzida a uma filosofia moral. De Platão a Montesquieu, é em relação à virtude que se poderá julgar a decadência dos regimes, dos estados e dos impérios, embora muitas vezes o critério cultural pareça prevalecer sobre o critério político. Mesmo aqui, a noção de civilização a que faz referência está eminentemente impregnada de juízos de valor. Furet demonstrou que Gibbon tinha pensado o declínio e queda do Império romano com base num esquema ideológico do Século das Luzes: "Um esquema progressivo de três estados: 'selvagem–bárbaro–civilizado'" (1976, p. 213). Para Gibbon o Império romano atinge, no século II, o auge da civilização. A sua queda foi um retorno à barbárie. É conhecida a famosa frase: "Descrevi o triunfo da barbárie e da religião". A religião, neste caso, significa o cristianismo.

Esta história se torna forçosamente uma história moral, na medida em que as civilizações são geralmente consideradas pelos teóricos da decadência sistemas de *costumes*.

Aron (1961, p. 114), a propósito de Spengler, afirma:

> Spengler salientou a decadência das culturas, mas esta constatação fundamentava-se para ele num juízo de valor ou, pelo menos, numa experiência histórica. A partir do momento em que uma sociedade se transforma em tecnicista e científica, Spengler considera-a decadente, pelo horror que sente por esse tipo de sociedade.

No que diz respeito aos critérios da noção de decadência, faltaria ainda acrescentar duas considerações: as suas causas e natureza, interna e externa. Não iremos, porém, insistir nesta questão, dado que se está avançando, cada vez mais, para o aspecto subjetivo e ideológico da noção de decadência.

Burke lembrou que, para os pensadores dos séculos XV-XVIII — podendo-se ampliar esta distinção a todos os períodos em que se discutiu a decadência —, as causas podem ser de três espécies: divinas, naturais e humanas.

O recurso a Deus implica a idéia de Providência e, principalmente, a de punição dos pecados, dos governantes e dos povos. Flavio Biondo, por exemplo, acha que a decadência do Império romano é devida às perseguições dos cristãos mas, de uma maneira geral, os pensadores da Idade Média e da Renascença referiram-se mais vezes à deusa Fortuna do que à divina Providência.

As causas naturais podem ser de ordem astronômica e biológica. Embora estas explicações sejam quase sempre formuladas em termos metafóricos, o fato é que o caráter metafórico parece quase esquecido. Giovanni Botero (1589) afirma que os casos humanos crescem e declinam como se fossem regidos por uma lei natural, como a lua a que estão submetidos. Os impérios, assim como as igrejas e as seitas, sofrem, em virtude do "horóscopo das religiões", o destino traçado nas estrelas. Pomponazzi, no *De incantationibus* (1556), chega mesmo a dizer que a lei de Moisés, a lei de Cristo e a lei de Maomé dependiam dos corpos celestes.

Para outros, as sociedades são como organismos humanos. D'Alembert, por exemplo, escreveu no seu *Eloge de Montesquieu* (1757): "Os impérios, tal como os homens, devem crescer, enfraquecer e extinguir-se". Por vezes a decadência deriva de um simples automatismo mecânico. Maquiavel afirma que as coisas humanas, quando atingem o apogeu "non avendo piú da salire, conviene che scendino" (*Istorie fiorentine*, V, 1). A frase evoca o célebre dito de Voltaire no *Le siècle de*

Louis XIV (1751): "O gênio apenas dura um século, depois degenera". Claude Duret, no seu *Discours des causes et des egets des décadences... des monarchies* (1595), e Peter Burke referem que isto é como explicar o sono através de *virtus* dormente. A tendência para o moralismo da maioria dos pensadores que utilizam a noção de decadência permite intuir que os defensores das causas humanas preferem dar prioridade às causas internas, em relação às causas externas.

A idéia — simples, mas fundamental — de distinguir causas externas de causas internas vem da Antigüidade. Já Políbio (*Histórias*, VI, 57) escrevia: "A verdade é que todo o Estado pode morrer de duas maneiras: uma é a ruína que lhe vem do exterior; a outra, oposta, é a crise interna. A primeira é de difícil previsão e a segunda é determinada no interior". Santo Ambrósio, no século IV, referindo-se ao assalto dos bárbaros ao mundo romano e, por outro lado, à crise moral da romanidade, fala de "inimigos externos" e de "inimigos internos" (*hostes estranei* e *hostes domestici*). A este segundo grupo pertencem os que consideram que uma das principais causas da decadência e da queda dos impérios é a intervenção externa e, na opinião da maioria, a guerra e a conquista. A esta idéia junta-se, muitas vezes, a convicção de que o bárbaro, mais aguerrido, triunfa quase sempre sobre o civilizado, menos preparado para a violência. Adam Smith falou, na *Wealth of Nations*, da irresistível superioridade das forças bárbaras sobre as de uma nação civilizada.

Quanto aos maias, a sua decadência terá sido devida aos ataques dos bárbaros, enquanto para os astecas a ruína do seu estado e da sua civilização é atribuída às armas de fogo dos espanhóis. A propósito dos maias, Thompson refere que o fator decisivo pode ter sido a "posição geográfica de Teotihuacán, na linha de fronteira da civilização da América Central, que vivia sob a continua ameaça dos ataques das tribos bárbaras. Julgo que estes ataques foram a causa indireta do desaparecimento da civilização maia, do seu declínio progressivo e do seu desmembramento final" (1954, trad. francesa, 1973, p. 289).

Um historiador francês afirmou recentemente: "A civilização romana não pereceu de morte natural. Foi assassinada" (Piganiol, 1947, p. 422). Contudo, são mais numerosos os que atribuem as decadências a causas internas, nomeadamente a causas morais. Botero escreveu: "Raramente aconteceu que as forças externas arruinassem um Estado, sem

que antes este tivesse sido corrompido por forças internas" (1589, ed. 1948, p. 58).

Decadência e concepção do tempo

É impressionante que a maioria das teorias acerca da decadência tenha sido da autoria de pensadores, de grupos ou de sociedades que "corrigem" o seu pessimismo com uma crença ainda mais forte na vinda obrigatória de uma *renovação*.

Uma explicação teórica destes sistemas e crenças foi proposta por Mircea Eliade, nomeadamente em *Le mythe de l'éternel retour* (1949), *Méphistophélès et l'Androgyne* (1962) e *Aspects du mythe* (1963). Para Eliade, a importância dos mitos e dos rituais de renovação explica-se pela crença, largamente divulgada em numerosas religiões e sociedades e na existência de um tempo mágico cíclico (cf. o artigo "Ciclo", no volume XXIX da Coleção Einaudi), crença essa que se liga ao Eterno Retorno. Os rituais do Ano Novo, por exemplo, revelam a crença na morte do tempo e na sua renovação. "Para que algo de verdadeiramente novo possa começar, é necessário que os restos e as ruínas do velho ciclo sejam completamente aniquilados" (Eliade, 1963, p. 69). Daí a existência de figuras ou bonecos que representam o Ano Velho e que são afogados ou queimados. A decadência é uma fase necessária para a renovação. Mircea Eliade lembra ainda (op. cit., p. 77), a título de exemplo, o mito dos índios maidus, segundo o qual o Criador do mundo assegura ao primeiro par que modelou: "Quando este mundo estiver já demasiado gasto, refa-lo-ei totalmente e, quando o tiver refeito, conhecereis um novo nascimento".

Nos casos de crença numa Idade do Ouro primitiva e no enfraquecimento contínuo do mundo, ou de uma civilização, assiste-se a um fenômeno de inversão. Há ainda a procura da regeneração, e desta vez não se trata de iniciar um novo ciclo, mas de voltar atrás no tempo por um retorno ao estado selvagem ("loucura" dos heróis dos romances medievais, adeptos de Rousseau, movimentos ecológicos etc.).

Dever-se-á procurar melhor os laços entre a utilização do conceito de decadência e a crença num tempo mágico, cíclico ou invertido.

Em qualquer dos casos, as teorias da decadência parecem assentar numa explicação mágica, mais ou menos consciente, do universo e da história.

Dissolução e declínio da idéia de decadência na historiografia contemporânea

A idéia de decadência utilizada como conceito explicativo em história tem sido objeto de inúmeras críticas. A primeira é, sem dúvida, a da sua subjetividade. Aron (1961, p. 114) observou: "No momento em que uma sociedade se torna técnica e científica, Spengler considera-a decadente porque este gênero de sociedade o horrorizava pessoalmente e, muitas vezes, ao referir-se à decadência exprime-se apenas uma antipatia subjetiva". O conceito de decadência foi sobretudo utilizado para responder à questão sobre se a história, no seu conjunto, seria uma história de morte ou de salvação e, por isso, se repete com Aron: "Acredito que só poderemos responder a esta questão com uma opção metafísica que é quase uma questão de fé" (ibidem).

Alguns tentaram limitar o uso do termo "decadência" a certos campos da história, não o considerando aplicável a toda a história. Benedetto Croce defendia que o conceito de decadência tem o seu uso restrito na história cultural, moral e política, o mesmo não acontecendo quando se fala de decadência na poesia.

Contudo, se esta utilização limitada é difícil de manter dentro de fronteiras próprias, é um fato que o uso da palavra, seja em que domínio for, é de caráter moral, ou mesmo religioso. A decadência é infinitamente manipulável para fins ideológicos, fugindo a todo e qualquer controle.

A filologia dá-se conta desta ligação essencial do conceito de decadência com um juízo de valor negativo. *Décadence* tem um duplo lingüístico que é *déchéance*, e *décadent* tem um gêmeo, *déchet*. É também interessante o fato de *decadentia* ter também tido um duplo específico no campo monetário: *evaluatio* ou *devaluatio*, a desvalorização monetária, que, depois dos primeiros exemplos reconhecidos pelos contemporâneos no Ocidente — ou seja, as *mutations* ou *dévaluations* do

rei da França, Filipe, o Belo, desde o final do século XIII até o início do século XIV —, ficou marcada pela infâmia. Filipe, o Belo, ficou conhecido como falsário devido a isto mesmo.

Apenas num único caso o termo "decadente" será reivindicado como um título de glória. Trata-se de uma reação de despeito de artistas, sobretudo poetas, que, designados pejorativamente como decadentes pelos seus adversários, utilizam a palavra como um desafio. Durante algum tempo, decadente será, até certo ponto, sinônimo de "simbolista", o que dá ao termo, no campo da apreciação negativa, a designação negativa de *fin de siècle*. Este desafio acabou por inspirar um belo poema de Verlaine ("Langueur", 1883), no qual podemos encontrar o terreno histórico privilegiado das ideologias da decadência, no Baixo Império romano:

> Je suis l'Empire à la fin de la décadence
> Qui regarde passer les grands Barbares blancs
> En composant des acrostiches indolents
> D'un style d'or où la langueur du soleil dance.

A par deste subjetivismo ético-religioso, a segunda crítica dirigida ao conceito de decadência refere-se ao seu caráter metafórico e abusivo. Não temos, no entanto, qualquer dúvida de que Gibbon se divertiria com ele e colocaria *decline* entre as "idéias justificadas pela linguagem" e de que a metáfora pode fazer no domínio científico transferências benéficas de um campo para outro. Contudo, esta "biologização" da história apenas conduz à confusão. Uma sociedade, uma civilização (quando vivas) não nascem nem morrem, transformam-se, recebem heranças, modificam-nas e transmitem-nas a outras civilizações.

Mas a noção de decadência talvez esteja a serviço de certos tipos de história, hoje profundamente desacreditados: a história política, a história linear ou cíclica, a história catastrófica e, mesmo, uma concepção de história que implique uma noção de civilização demasiado vaga e pobre, em relação aos conceitos de "sociedade global" ou de "formação histórica".

Aliás, onde seria legítimo empregar a palavra decadência, surge outro termo muito adaptado às realidades históricas — "crise".

Hoje em dia, o historiador não pode manter um conceito tão "qualitativo" como o de decadência, se está disposto a aceitar a idéia de regressão e pretende fundamentá-la em termos objetivos e, se possível, quantitativos. Há dois campos que, neste caso, podem servir como terreno experimental: o demográfico e o econômico. Os declínios aceitáveis pelo historiador moderno ligam-se às curvas de população, da produção e dos diversos índices econômicos.

Vejamos a demografia européia. A evolução da população apresenta oscilações plurisseculares, tal como na América pré-colombiana, na China e na Índia. Em todas se notam duas depressões. Nos territórios do Império romano, entre os séculos II, VI e VII, assiste-se a um refluxo que "se pode situar na relação de quatro para um" (Chaunu, 1974, p. 300); e, entre 1348 e 1420-1450, sob a influência da peste que torna essa depressão catastrófica, dá-se uma quebra na população global na ordem de um terço a dois terços. Mas "quando nos distanciamos no espaço e no tempo, o fenômeno humano revela-se tal como é verdadeiramente, ou seja, como um índice de crescimento" (op. cit., p. 297). Podemos ainda acrescentar que, "em média, as fases ascendentes (veja-se o exemplo da China) são muito mais longas do que as descendentes" (op. cit., p. 300).

Se passarmos agora para o campo da história econômica, mesmo aqui encontraremos movimentos de flutuação e de longa duração, aquilo a que os especialistas chamam movimentos interdecenais ou ciclos de Kondratiev, ou fases A e B, segundo a terminologia que o economista francês Simiand definiu, na sua obra *Les fluctuations économiques à longue période et la crise mondiale* (1932). As fases B são fases de B e, se se quiser, fases de "declínio". Mas, se prestarmos mais atenção, teremos, segundo Bouvier (1969, pp. 39 e segs.), as flutuações dos preços na Europa do século XIX:

1) 1815-1851: tendência para a estagnação ou para a baixa de preços (fase B);
2) 1851-1873: tendência para a subida ou, mais propriamente, para a "contenção" dos preços, ou seja, para uma baixa controlada (fase A);
3) 1873-1896: tendência para a baixa ou para a estagnação (fase B);
4) 1896-1914: franca subida (fase A).

Estas quatro fases inscrevem-se num movimento secular (*trend*) de *baixa de preços.*

Naturalmente que o movimento dos preços não é mais que um elemento da economia global e as fases A e B devem colocar-se num conjunto mais vasto, para que se possa falar de prosperidade ou de crise. Seria, no entanto, um erro grosseiro ver no século XIX um período de declínio econômico, se o encarássemos apenas do ponto de vista da baixa de preços. A própria noção de crise, mais "neutra" do que a de decadência, poderá vir a ser criticada pelo juízo de valor que implica. Num debate recente, foram apresentadas as diferentes teses de eminentes historiadores econômicos, a propósito da crise ou das crises econômicas no século XIV. Pode-se defender que o declínio dos setores e das zonas tradicionais da economia medieval é largamente compensado pelo nascimento de novos centros e de novas atividades, dos quais se deve falar como de "crise de crescimento" — o que implica retirar completamente a idéia de decadência da palavra crise.

A tendência dos historiadores para substituir a expressão baixa Idade Média para designar os séculos XIV-XV por expressões como *Late Middle Ages* ou *Early Renaissance* é ainda mais reforçada na historiografia contemporânea a propósito do período considerado a pedra de toque da ideologia historiográfica da decadência: o fim do Império romano. Três obras, entre outras, ligam-se entre si por uma crítica convergente, ao termo e à idéia de baixo Império, da decadência do mundo romano: *La fine del mondo antico*, de Mazzarino (1959), *The transformatian of the Roman world*, o colóquio de Los Angeles (1964) publicado por White (1966) e a obra póstuma de Marrou, *Décadence romaine ou Antiquité tardive?* (1977). A idéia central é a de recusa dos termos "decadência" ou "baixo". Mais ainda que o fim do mundo antigo, o período que se estende do século III ao século VI viu, no Ocidente, o nascimento de um mundo novo. Para seguir Marrou, temos a revolução do vestuário (a aparição da túnica cosida, da camisa), que revela uma transformação radical da sensibilidade, e o nascimento dos sentimentos modernos do pudor e do erotismo; com o cristianismo, vemos o aparecimento de uma nova religiosidade, que faz triunfar a idéia de um Deus único, da salvação, do pecado, do "culto em espírito e em verdade" e, apesar dos obstáculos à realização deste ideal, uma de-

mocratização da ideologia que os marxistas retomaram no nível do modo de produção, na passagem do escravismo ao feudalismo. Há uma arte nova, que não é "bárbara", mas criadora, um repertório de novas formas que nos tocam ainda mais depois da promoção da arte negra, das artes selvagens ou *naïfs*, depois do reconhecimento do relativismo do gosto. Há ainda o nascimento da Europa sobre as ruínas do Império romano.

Aliás, para quem olha a distância — curiosamente os teóricos da decadência, prontos a utilizarem um conceito mais lato, concentram-se, de um modo geral, em cadáveres localizados sobre quem exerce os seus talentos necrofágicos —, o que resta além das idéias de ruínas e de ruptura é a idéia da continuidade. À idéia de decadência somos tentados a opor a idéia nova de continuidade.

A moderna problemática da *longa duração* em história reduz, assim, a pertinência da idéia de decadência. Nesta perspectiva, o que se impõe como fenômeno fundamental da história é a continuidade, não uma continuidade imóvel, mas uma continuidade atravessada por *transformações*, mutações e crises. No âmbito de uma história política renovada, talvez haja um só tema em que a idéia de decadência conserva uma certa eficácia — o do Império. De resto, o conceito de decadência foi inventado para ler o movimento em história — tendo, neste aspecto, prestado inegáveis serviços — e, uma vez desacreditado pelos seus compromissos ideológicos, deu lugar à problemática mais sutil das fases de crise, filtrada pelo crivo mais fino de um vocabulário muitas vezes metafórico, mas mais preciso e menos carregado de valores subjetivos, mais ligado a esquemas quantitativos, à estagnação, à depressão, ao desmoronamento, à regressão, à derrapagem, ao bloqueio etc., permitindo realçar a diversidade dos modelos de leitura das vicissitudes da História.

Referências bibliográficas

ADAMS, B. *The law of civilization and decay. An essay history*. Londres, Nova Iorque: Sonnenschein and Macmillan, 1893.

ARON, R. (org.). *L'histoire et ses interprétations. Entretiens autour d'Arnold Toynbee*. Paris, La Haye: Mouton, 1961.

AUBENQUE, P. "Aristote", in *Encyclopaedia Universalis*, vol. II. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1968-1975.

BARBAGALLO, C. *Il tramonto di una civiltá o la fine della Grecia antica*. Florença: Le Monnier, 1924.

BODIN, J. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*. Paris: Martinus Juvenis, 1572.

BOTERO, G. (1589). *Della ragion di Stato*. Turim: Baldini, Ferrara, Utet, 1948.

BOUVIER, J. *Initiation au vocabulaire et aux mécanismes économiques contemporains*. Paris: CDU-SEDES, 1969.

BURKE, P. "Tradition and experience: the idea of decline from Bruni to Gibbon", *Daedalus*, nº 2, 1976, pp. 137-52.

CHAUNU, P. *Histoire science sociale*. Paris: CDU-SEDES, 1974.

COURCELLE, P.-P. *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*. Paris: Hachette, 1948; nova ed. Paris: Études Augustiniennes, 1964.

EHRARD, J. Prefácio, Montesquieu, 1734, in *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains el de leur décadence*, Desbordes, Amsterdã (trad. port. Lisboa: Presença, 1965). Paris: Garnier, Flammarion, 1968.

ELIADE, M. *Le mythe de l' éternel retour. Archétypes et répétition*. Paris: Gallimard, 1949 (trad. port. Lisboa: Edições 70, 1978).

______. *Le Méphistophélès et l' Androgyne*. Paris: Gallimard, 1962.

______. *Aspects du mythe*. Paris: Gallimard, 1963 (trad. port. Lisboa: Edições 70, 1983).

FURET, F. "Civilisation et barbarie selon Gibbon", *Daedalus*, nº 2, 1976, pp. 209-16.

GIBBON, E. *The history of the decline and fall of the Roman Empire.* Londres: Strahan and Cadell, 1776-1788.

HUIZINGA, J. *Hefsttij der Middeleeuwen.* Haarlem: Tjeenk Willink, 1919.

LEEUW, G. VAN DER. *Phänomenologie der Religión.* Tübingen: Mohr, 1956.

LE GOFF, J. "L'Italia fuori d'Italia: l'Italia nello specchio del Medioevo", in Romano e C. Vivanti (orgs.), *Storia d' Italia*, vol. II, tomo II. Turim: Einaudi, 1974, pp. 1.857-68.

LEWIS, B. "Ottoman observers of Ottoman decline", in *Islam in History.* La Salle III: Open Court, 1972.

LUKÁCS, G. "'Grösse und Verfall' des Expressionismus", *International e Literatur*, nº 1, 1934, pp. 153-73; atualmente também em Lukács, 1971, pp. 109-49.

________. (1936-1937). "Der historische Roman", *Literaturnyi Kritik*, 1937-1938; ed. alemã, Berlim: Aufbau-Verlag, 1957.

________. "Marx und das Problem des ideologischen Verfalls", *Internationale Literatur*, nº 7, 1938a, pp. 103-43; atualmente também em Lukács, 1971, pp. 243-98.

________. (1938b). "Es geht um den Realismus", *Das Wort, Literarische Monatsschrift*, III, 6, pp. 121-38; atualmente também em Lukács, 1971, pp. 313-43.

________. *Essay über Realismus.* Neuwied, Berlim: Luchterhand Verlag, 1971.

MARROU, H.-I. *Décadence romaine ou Antiquité tardive? (III-VIe siècles).* Paris: Seuil, 1977 (trad. port. Liboa: Estampa, 1975).

MARX, K. e ENGELS, F. *Manifest der kommunistisch Partei.* Londres: Burghard, 1848.

MAZZARINO, S. *La fine del mondo antico, Garzanti.* Milão: Burghard, 1959.

MONTESQUIEU, C.-L. DE S. *Considerations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence.* Amsterdã: Desbordes, 1734 (trad. port. Lisboa: Presença, 1965).

MOREAU, J. (1972). "Platon", in *Encyclopaedia Universalis*, vol. XIII. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1968-1975.

MORTIER, R. "L'idée de décadence litéraire au XVIIIe siècle", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, LVII. Genebra: Institut et Musée Voltaire, 1967.

NEEDHAM, J. *The Grand Titration: science and society in East and West.* Londres: Allen and Unwin, 1969.

PALACIO ATARD, V. *Derrota, agotamiento, decadencia en la España del siglo XVII.* Madri: Ediciones Rialp, 1966.

PEDECH, P. *La méthode historique de Polybe.* Paris: Les Belles Lettres, 1964.

PIGANIOL, A. *L'Empire chrétien (325-359).* Paris: Presses Universitaires de France, 1947.

SEBAG, L. *L'invention du monde chez les indiens pueblos.* Paris: Maspero, 1971.

SEGHERS, A. (1939). "Carta a Lukács", in Lukács, "'Grösse und Verfall' des Expressionismus", *Internationale Literatur*, nº 1, 1971, pp. 364-67.

SOUSTELLE, J. *La vie quotidienne des aztèques à la veille de la conquête espagnole.* Paris: Hachette, 1955.

SPENGLER, O. *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte.* Munique: Bayer, 1918-1922.

STARN, R. "Meaning-Levels in the theme of historical decline", in G. H. Nadel (org.), *History and theory. Studies in the philosophy of history*. Middletown: Wesleyan University Press, 1975.

STAROBINSKI, J. "From the decline of erudition to the decline of nations: Gibbon's response to French thought", *Daedalus*, nº 2, 1976, pp. 189-208.

THOMPSON, J. E. S. *The rise and fall of Maya civilization*. Norman Okla: University of Oklahoma Press, 1954.

TOYNBEE, A. J. *A study of history*. Londres: Oxford University Press, 1934-1939.

VERNANT, J.-P. *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. Paris: Maspero, 1965.

VEYNE, P. *Le pain et le cirque*. Paris: Seuil, 1973.

WHITE, L. JR. (org.) *The transformation of the Roman world. Gibbon's problem after two centuries*. Berkeley: University of California Press, 1966.

MEMÓRIA*

O conceito de memória é crucial. Embora o presente ensaio seja exclusivamente dedicado à memória tal como ela surge nas ciências humanas (fundamentalmente na história e na antropologia), e se ocupe mais da memória coletiva que das memórias individuais, é importante descrever sumariamente a nebulosa memória no campo científico global.

A memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas.

Deste ponto de vista, o estudo da memória abarca a psicologia, a psicofisiologia, a neurofisiologia, a biologia e, quanto às perturbações

* Fenômeno individual e psicológico (cf. *soma/psiche*), a memória liga-se também à vida social (cf. *sociedade*). Esta varia em função da presença ou da ausência da *escrita* (cf. *oral/escrito*) e é objeto da atenção do Estado que, para conservar os traços de qualquer acontecimento do passado (*passado/presente*), produz diversos tipos de *documento/monumento*, faz escrever a história (cf. *filologia*), acumular objetos (cf. *coleção/objeto*). A apreensão da memória depende deste modo do ambiente social (cf. *espaço social*) e político (cf. *política*): trata-se da aquisição de regras de retórica e também da posse de imagens e textos (cf. *imaginação social, imagem, texto*) que falam do passado, em suma, de um certo modo de apropriação do tempo (cf. *ciclo, gerações, tempo/temporalidade*).
As direções atuais da memória estão, pois, profundamente ligadas às novas técnicas de *cálculo*, de manipulação da *informação*, do uso de máquinas e instrumentos (cf. *máquina, instrumento*), cada vez mais complexos.

da memória, das quais a amnésia é a principal, a psiquiatria (cf. Meudlers, Brion e Lieury, 1971; Florès, 1972).

Certos aspectos do estudo da memória, no interior de qualquer uma destas ciências, podem evocar, de forma metafórica ou concreta, traços e problemas da memória histórica e da memória social (cf. Morin e Piattelli Palmarini, 1974).

A noção de aprendizagem, importante na fase de aquisição da memória, desperta o interesse pelos diversos sistemas de educação da memória que existiram nas várias sociedades e em diferentes épocas: as mnemotécnicas.

Todas as teorias que conduzem de algum modo à idéia de uma atualização mais ou menos mecânica de *vestígios* mnemônicos foram abandonadas, em favor de concepções mais complexas da atividade mnemônica do cérebro e do sistema nervoso: "O processo da memória no homem faz intervir não só a ordenação de vestígios, mas também a releitura desses vestígios" e "os processos de releitura podem fazer intervir centros nervosos muito complexos e uma grande parte do córtex", mas existe "um certo número de centros cerebrais especializados na fixação do percurso mnésico" (Changeux, 1972, p. 356).

O estudo da aquisição da memória pelas crianças permitiu, assim, constatar o grande papel desempenhado pela inteligência (cf. Piaget e Inhelder, 1968). Na linha desta tese, Scandia de Schonen declara: "A característica das condutas perceptivo-cognitivas que nos parece fundamental é o aspecto ativo e construtivo dessas condutas" (1974, p. 294), e acrescenta:

> Podemos, pois, concluir que se desenvolveram ulteriores investigações que tratam do problema das atividades mnésicas, integradas ao conjunto das atividades perceptivo-cognitivas, no âmbito das atividades que visam organizar-se da mesma maneira, na mesma situação, ou adaptarem-se a novas situações. E talvez só pagando este preço compreenderemos um dia a natureza da recordação humana, que impede tão prodigiosamente as nossas problemáticas (op. cit., p. 302).

Descendem daqui diversas concepções recentes da memória, que põem a tônica nos aspectos de estruturação, nas atividades de auto-organização. Os fenômenos da memória, tanto nos seus aspectos biológicos

como nos psicológicos, mais não são do que os resultados de sistemas dinâmicos de organização e apenas existem "na medida em que a organização os mantém ou os reconstitui".

Alguns cientistas foram, assim, levados a aproximar a memória de fenômenos diretamente ligados à esfera das ciências humanas e sociais.

Assim, Pierre Janet "considera que o ato mnemônico fundamental é o "comportamento narrativo", que se caracteriza antes de mais nada pela sua *função social*, pois se trata de comunicação a outrem de uma informação, na ausência do acontecimento ou do objeto que constitui o seu motivo" (Florès, 1972, p. 12). Aqui intervém a "linguagem, ela própria produto da sociedade" (ibidem). Deste modo, Henri Atlan, estudando os sistemas auto-organizadores, aproxima "linguagens e memórias".

> A utilização de uma linguagem falada, depois escrita, é de fato uma extensão fundamental das possibilidades de armazenamento da nossa memória que, graças a isso, pode sair dos limites físicos do nosso corpo para se interpor quer nos outros, quer nas bibliotecas. Isto significa que, antes de ser falada ou escrita, existe uma certa linguagem sob a forma de armazenamento de informações na nossa memória (1972, p. 461).

Ainda é mais evidente que as perturbações da memória, que, ao lado da amnésia, se podem manifestar também no nível da linguagem na afasia, devem, em numerosos casos, esclarecer-se também à luz das ciências sociais. Por outro lado, num nível metafórico, mas significativo, a amnésia é não só uma perturbação no indivíduo, que envolve perturbações mais ou menos graves da presença da personalidade, mas também a falta ou a perda, voluntária ou involuntária, da memória coletiva nos povos e nas nações, que pode determinar perturbações graves da identidade coletiva.

As ligações entre as diferentes formas de memória podem, aliás, apresentar caracteres não metafóricos, mas reais. Goody, por exemplo, observa: "Em todas as sociedades, os indivíduos detêm uma grande quantidade de informações no seu patrimônio genético, na sua memória de longo prazo e, temporariamente, na memória ativa" (1977a, p. 35).

Leroi-Gourhan considera a memória em sentido lato e distingue três tipos de memória: memória *específica*, memória *étnica*, memória *artificial*:

> Memória é entendida, nesta obra, em sentido muito lato. Não é uma propriedade da inteligência, mas a base, seja ela qual for, sobre a qual se inscrevem as concatenações de atos. Podemos a este título falar de uma "memória específica" para definir a fixação dos comportamentos de espécies animais, de uma memória "étnica" que assegura a reprodução dos comportamentos nas sociedades humanas e, no mesmo sentido, de uma memória "artificial", eletrônica em sua forma mais recente, que assegura, sem recurso ao instinto ou à reflexão, a reprodução de atos mecânicos encadeados (1964-1965, p. 269).

Numa época muito recente, os desenvolvimentos da cibernética e da biologia enriqueceram consideravelmente, sobretudo metaforicamente e em relação com a memória humana consciente, a noção de memória. Fala-se da memória central dos computadores, e o código genético é apresentado como uma memória da hereditariedade (cf. Jacob, 1970). Mas esta extensão da memória à máquina e à vida e, paradoxalmente, a uma e a outra conjuntamente, teve repercussões diretas sobre as pesquisas dos psicólogos sobre a memória, passando-se de um estágio fundamentalmente empírico a um estágio mais técnico: "A partir de 1950, os interesses mudaram radicalmente, em parte por influência de novas ciências como a cibernética e a lingüística, para tomarem uma opção mais teórica" (Disury, in Meudlers, Brion e Lieury, 1971, p. 789).

Finalmente, os psicanalistas e os psicólogos insistiram, quer a propósito da recordação, quer a propósito do esquecimento (nomeadamente no seguimento de Ebbinghaus), nas manipulações conscientes ou inconscientes que o interesse, a afetividade, o desejo, a inibição, a censura exercem sobre a memória individual. Do mesmo modo, a memória coletiva foi posta em jogo de forma importante na luta das forças sociais pelo poder. Tornar-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores destes mecanismos de manipulação da memória coletiva.

O estudo da memória social é um dos meios fundamentais de abordar os problemas do tempo e da história, relativamente aos quais a memória está ora em retraimento, ora em transbordamento.

No estudo histórico da memória histórica é necessário dar uma importância especial às diferenças entre sociedades de memória essencialmente oral e sociedades de memória essencialmente escrita, como também às fases de transição da oralidade à escrita a que Jack Goody chama "a domesticação do pensamento selvagem".

Estudaremos, pois, sucessivamente:

1) a memória étnica nas sociedades sem escrita, ditas "selvagens";
2) o desenvolvimento da memória, da oralidade à escrita, da Pré-História à Antigüidade;
3) a memória medieval, em equilíbrio entre o oral e o escrito;
4) os progressos da memória escrita, do século XVI aos nossos dias;
5) os desenvolvimentos atuais da memória.

Este procedimento inspira-se naquele de Leroi-Gourhan: "A história da memória coletiva pode dividir-se em cinco períodos: o da transmissão oral, o da transmissão escrita com tábuas ou índices, o das fichas simples, o da mecanografia e o da seriação eletrônica" (1964-1965, p. 65).

Pareceu preferível, para melhor valorizar as relações entre a memória e a história, que constituem o horizonte principal deste ensaio, evocar separadamente a memória nas sociedades sem escrita antigas ou modernas — distinguindo, na história da memória, nas sociedades que têm simultaneamente memória oral e memória escrita, a fase antiga de predominância da memória oral em que a memória escrita ou figurada tem funções específicas; a fase medieval de equilíbrio entre as duas memórias, com transformações importantes das funções de cada uma delas; a fase moderna de processos decisivos da memória escrita, ligada à imprensa e à alfabetização; e, por fim, reagrupar os desenvolvimentos do último século relativamente ao que Leroi-Gourhan chama "a memória em expansão".

A memória étnica

Contrariamente a Leroi-Gourhan, que aplica este termo a todas as sociedades humanas, preferir-se-á reservar a designação de memória

coletiva para os povos sem escrita. Notemos, sem insistir, mas sem esquecer a importância do fenômeno, que a atividade mnésica fora da escrita é uma atividade constante, não só nas sociedades sem escrita como nas que a possuem. Goody lembrou-o recentemente, com pertinência: "Na maior parte das culturas sem escrita, e em numerosos setores da nossa, a acumulação de elementos na memória faz parte da vida cotidiana" (1977a, p. 35).

Esta distinção entre culturas orais e culturas escritas, relativamente às funções confiadas à memória, parece fundada no fato de as relações entre estas culturas se situarem a meio caminho de duas correntes igualmente erradas pelo seu radicalismo, uma afirmando que todos os homens têm as mesmas possibilidades; a outra estabelecendo, implícita ou explicitamente, uma distinção maior entre "eles" e "nós" (op. cit., p. 15). A verdade é que a cultura dos homens sem escrita é diferente, mas não absolutamente diversa.

O primeiro domínio no qual se cristaliza a memória coletiva dos povos sem escrita é aquele que dá um fundamento — aparentemente histórico — à existência das etnias ou das famílias, isto é, dos mitos de origem.

Balandier, evocando a memória histórica dos habitantes do Congo, nota: "Os inícios parecem tanto mais exaltantes precisamente quanto menos se inscrevem na recordação. O Congo nunca foi tão vasto como no tempo da sua história obscura" (1965, p. 15).

Nadel distingue, a propósito dos nupes da Nigéria, dois tipos de história: por um lado, a história a que chama "objetiva", que é "a série dos fatos que nós, investigadores, descrevemos e estabelecemos com base em certos critérios 'objetivos' universais no que diz respeito às suas relações e sucessão" (1942, ed. 1969, p. 72), e, por outro lado, a história a que chama "ideológica", "que descreve e ordena esses fatos de acordo com certas tradições estabelecidas" (ibidem). Esta segunda história é a memória coletiva, que tende a confundir a história e o mito. E esta "história ideológica" volta-se de preferência para "os primórdios do reino", para "a personagem de Tsoede ou Edegi, herói cultural e mítico fundador do reino Nupe" (ibidem). A história dos inícios torna-se, assim, para retomar uma expressão de Malinowski, um "cantar mítico" da tradição.

Esta memória coletiva das sociedades "selvagens" interessa-se mais particularmente pelos conhecimentos práticos, técnicos, de saber profissional. Para a aprendizagem desta "memória técnica", como nota Leroi-Gourhan, "a estruturação social dos ofícios tem um papel importante, quer se trate dos metalúmpicos da África ou dos da Ásia, quer das nossas corporações até o século XVII. A aprendizagem e a conservação dos segredos dos ofícios joga-se em cada uma das células sociais da etnia" (1964-1965, p. 66). Condominas (1965) encontrou nos mois do Vietnã Central a mesma polarização da memória coletiva em torno dos tempos das origens e do herói mítico. A atração do passado ancestral sobre a "memória selvagem" verifica-se também nos nomes próprios. No Congo, nota Balandier, depois do clã ter imposto ao recém-nascido um primeiro nome dito "de nascença", dá-lhe um segundo, mas oficial, que suplanta o primeiro. Este segundo nome "perpetua a memória de um antepassado ancestral — cujo nome é assim "desenterrado" — escolhido em função da veneração de que é objeto" (1965, p. 227).

Nestas sociedades sem escrita, há especialistas da memória, homens-memória: "genealogistas", guardiões dos códices reais, historiadores da corte, "tradicionalistas", dos quais Balandier (1974, p. 207) diz que são "a memória da sociedade", simultaneamente depositários da história "objetiva" e da história "ideológica", para retomar o vocabulário de Nadel. Mas também "chefes de família idosos, bardos, sacerdotes", segundo a lista de Leroi-Gourhan, que reconhece a esses personagens, "na humanidade tradicional, o importantíssimo papel de manter a coesão do grupo" (1964-1965, p. 66).

Mas é necessário sublinhar que, contrariamente ao que em geral se crê, a memória transmitida pela aprendizagem nas sociedades sem escrita não é uma memória "palavra por palavra". Goody provou-o estudando o mito do Bagre recolhido entre os lodagaas do norte do Gana. Observou as numerosas variantes nas diversas versões do mito, mesmo nos fragmentos mais estereotipados. Os homens-memória, na ocorrência narradores, não desempenham o mesmo papel dos mestres-escolas (e a escola não aparece senão com a escrita). Não se desenvolve em torno deles uma aprendizagem mecânica automática. Mas, segundo Goody, nas sociedades sem escrita, não há unicamente dificuldades objetivas na memorização integral, palavra por palavra, mas também o fato de que

"este gênero de atividade raramente é sentido como necessário"; "o produto de uma rememoração exata" aparece nestas sociedades como "menos útil, menos apreciável que o fruto de uma evocação inexata" (1977a, p. 38). Assim, constata-se raramente a existência de procedimentos mnemotécnicos nestas sociedades (um dos casos raros é o quipo peruano, clássico na literatura etnológica). A memória coletiva parece, portanto, funcionar nestas sociedades segundo uma "reconstrução generativa" e não segundo uma memorização mecânica. Assim, segundo Goody, "o suporte da rememorização não se situa ao nível superficial em que opera a memória da 'palavra por palavra', nem ao nível das estruturas 'profundas' que numerosos mitólogos encontram [...]. Parece, ao contrário, que o papel importante cabe à dimensão narrativa e a outras estruturas da história cronológica dos acontecimentos" (*événementielles*) (op. cit., p. 34).

Assim, enquanto a reprodução mnemônica palavra por palavra estaria ligada à escrita, as sociedades sem escrita, excetuando certas práticas de memorização *ne varietur*, das quais a principal é o canto, atribuem à memória mais liberdade e mais possibilidades criativas.

Talvez esta hipótese explicasse uma notação surpreendente de César no *De Bello Gallico*. A propósito dos druidas gauleses, junto dos quais muitos jovens vêm instruir-se, César escreve:

> Aí, aprendem de cor, segundo o que se diz, um grande número de versos. Por isso, alguns permanecem vinte anos nessa aprendizagem. Não crêem, porém, lícito transcrever os dogmas da sua ciência, enquanto que para as restantes coisas em geral, para as normas públicas e privadas, se servem do alfabeto grego. Parece-me que estabeleceram este uso por duas razões: porque não querem nem divulgar a sua doutrina nem ver os seus alunos negligenciar a memória confiando na escrita; porque acontece quase sempre que a ajuda dos textos tem por conseqüência um menor zelo em aprender de cor e uma diminuição da memória (*De Bello Gallico*, VI, 14, 3-4).

Transmissão de conhecimentos considerados secretos, vontade de manter em boa forma uma memória mais criadora que repetitiva; não estarão aqui duas das principais razões da vitalidade da memória coletiva nas sociedades sem escrita?

O desenvolvimento da memória: da oralidade à escrita, da Pré-História à Antigüidade

Nas sociedades sem escrita, a memória coletiva parece ordenar-se em torno de três grandes interesses: a idade coletiva do grupo, que se funda em certos mitos, mais precisamente nos mitos de origem; o prestígio das famílias dominantes, que se exprime pelas genealogias; e o saber técnico, que se transmite por fórmulas práticas fortemente ligadas à magia religiosa.

O aparecimento da escrita está ligado a uma profunda transformação da memória coletiva. Desde o "Paleolítico Médio", aparecem figuras nas quais se propôs ver "mitogramas", paralelos à "mitologia", que se desenvolve na ordem verbal. A escrita permite à memória coletiva um duplo progresso, o desenvolvimento de duas formas de memória. A primeira é a comemoração, a celebração através de um monumento comemorativo de um acontecimento memorável. A memória assume, então, a forma de inscrição e suscitou na época moderna uma ciência auxiliar da história, a epigrafia. Certamente que o mundo das inscrições é muito diverso. Robert sublinhou a sua heterogeneidade: "São coisas muito diferentes entre si a runa, a epigrafia turca do Orkhon, as epigrafias fenícia ou neopúnica ou hebraica ou sabeana ou iraniana, ou a epigrafia árabe ou as inscrições khmer" (1961, p. 453).

No Oriente antigo, por exemplo, as inscrições comemorativas deram lugar à multiplicação de monumentos como as estelas e os obeliscos. Na Mesopotâmia, predominaram as estelas, nas quais os reis quiseram imortalizar os seus feitos através de representações figuradas, acompanhadas de uma inscrição, desde o III milênio, como o atesta a estela dos Abutres (Paris, Museu do Louvre), em que o rei Eannatum de Lagash (cerca de 2470) fez conservar, através de imagens e de inscrições, a lembrança de uma vitória. Foram, sobretudo, os reis acádios que recorreram a esta forma comemorativa. A mais célebre das suas estelas é a de Narām-Sin, em Susa, onde o rei quis que fosse perpetuada a imagem de um triunfo obtido sobre os povos do Zagros (Paris, Museu do Louvre). Na época assíria, a estela tomou a forma de obelisco, tais como o de Assurbelkala (final do II milênio) em Nínive (Londres, British Museum) e o obelisco negro de Salmanassar III, proveniente de

Nimrūd, que imortaliza uma vitória do rei no país de Nousri (cerca de 892; Londres, British Museum). Por vezes, o monumento comemorativo não possui inscrições e o seu significado permanece obscuro como no caso dos obeliscos de Biblos (início do II milênio) (cf. Deshayes, 1969, pp. 587 e 613; Budge e King, 1902; Luckenbill, 1924; Ebeling, Meissner e Weidner, 1926). No Egito antigo, as estelas desempenharam múltiplas funções de perpetuação de uma memória: estelas funerárias comemorando, como em Abidos, uma peregrinação a um túmulo familiar; narrando a vida do morto, como a de Amenemhet sob Tutmosi III; estelas reais comemorando vitórias como a de Israel sob Mineptah (cerca de 1230), único documento egípcio que menciona Israel, provavelmente no momento do êxodo; estelas jurídicas, como as de Karnak (recorde-se que a mais célebre destas estelas jurídicas da Antigüidade é a de Hammurabi, rei da primeira dinastia da Babilônia, entre 1792 e 1750 a.C., que nela fez inscrever o seu código, conservada no Museu do Louvre, em Paris); estelas sacerdotais, nas quais os sacerdotes faziam inscrever os seus privilégios (cf. Daumas, 1965, p. 639). Mas a época áurea das inscrições foi a da Grécia e a da Roma antigas, a propósito das quais Robert disse: "Poder-se-ia falar para os países gregos e romanos de uma *civilização da epigrafia*" (1961, p. 454). Nos templos, cemitérios, praças e avenidas das cidades, ao longo das estradas até "o mais profundo da montanha, na grande solidão", as inscrições acumulavam-se e obrigavam o mundo greco-romano a um esforço extraordinário de comemoração e de perpetuação da lembrança. A pedra e o mármore serviam, na maioria das vezes, de suporte a uma sobrecarga de memória. Os "arquivos de pedra" acrescentavam à função de arquivos propriamente ditos um caráter de publicidade insistente, apostando na ostentação e na durabilidade dessa memória lapidar e marmórea.

A outra forma de memória ligada à escrita é o documento escrito num suporte especialmente destinado à escrita (depois de tentativas sobre osso, estofo, pele, como na Rússia antiga; folhas de palmeira, como na Índia; carapaça de tartaruga, como na China; e finalmente papiro, pergaminho e papel). Mas importa salientar que (cf. o artigo "Documento/Monumento", neste volume) todo documento tem em si um caráter de monumento e não existe memória coletiva bruta.

Neste tipo de documento, a escrita tem duas funções principais: "Uma é o armazenamento de informações, que permite comunicar através do tempo e do espaço, e fornece ao homem um processo de marcação, memorização e registro"; a outra, "ao assegurar a passagem da esfera auditiva à visual", permite "reexaminar, reordenar, retificar frases e até palavras isoladas" (Goody, 1977b, p. 78).

Para Leroi-Gourhan, a evolução da memória, ligada ao aparecimento e à difusão da escrita, depende essencialmente da evolução social e, especialmente, do desenvolvimento urbano:

> A memória coletiva, no início da escrita, não deve romper o seu movimento tradicional a não ser pelo interesse que tem em se fixar de modo excepcional num sistema social nascente. Não é, pois, pura coincidência o fato de a escrita anotar o que não se fabrica nem se vive cotidianamente, mas sim o que constitui a ossatura duma sociedade urbanizada, para a qual o nó do sistema vegetativo está numa economia de circulação entre produtos, celestes e humanos, e dirigentes. A inovação diz respeito ao vértice do sistema e engloba seletivamente os atos financeiros e religiosos, as dedicatórias, as genealogias, o calendário, tudo o que nas novas estruturas das cidades não é fixável na memória de modo completo, nem em cadeias de gestos, nem em produtos (1964-1965, pp. 67-68).

As grandes civilizações, na Mesopotâmia, no Egito, na China e na América pré-colombiana, civilizaram em primeiro lugar a memória escrita no calendário e nas distâncias. "A soma dos fatos que devem ultrapassar as gerações imediatamente seguintes" limita-se à religião, à história e à geografia. "O triplo problema do tempo, do espaço e do homem constitui a matéria memorável" (ibidem).

Memória urbana, memória real também. Não só "a cidade capital se torna o eixo do mundo celeste e da superfície humanizada" (ibidem) (e o ponto focal de uma política da memória), mas o rei em pessoa desdobra um programa de memorização, de que ele constitui o centro, sobre toda a extensão na qual tem autoridade.

Os reis criam instituições-memória: arquivos, bibliotecas, museus. Zimrilim (cerca de 1782-1759 a.C.) faz do seu palácio de Mari,

onde foram encontradas numerosas tabuletas, um centro arquivístico. Em Rãs Shamra, na Síria, as escavações do edifício dos arquivos reais de Ougarit permitiram encontrar três depósitos de arquivos no palácio: arquivos diplomáticos, financeiros e administrativos. Nesse mesmo palácio havia uma biblioteca no II milênio antes da nossa era e no século VII a.C. era célebre a biblioteca de Assurbanipal, em Nínive. Na época helenística, brilham a grande biblioteca de Pergamo e a célebre biblioteca de Alexandria, combinada com o famoso museu, criação dos Ptolomeu.

Memória real, pois os reis fazem compor e, por vezes, gravar na pedra anais (ou pelo menos extratos deles) em que estão sobretudo narrados os seus feitos — que nos levam à fronteira onde a memória se torna "história".

No Oriente antigo, antes de meados do II milênio, não há senão listas dinásticas e narrações lendárias de heróis reais como Sargon ou Narãm-Sin. Mais tarde, os soberanos fazem redigir pelos seus escribas relatos mais detalhados dos seus reinados dos quais emergem vitórias militares, benefícios da sua justiça e progressos do direito, os três domínios dignos de fornecer exemplos memoráveis aos homens do futuro. No Egito, parece, desde a invenção da escrita (um pouco antes do início do III milênio) até o fim da realeza indígena na época romana, anais reais foram redigidos continuamente. Mas o exemplar único, conservado em frágil papiro desapareceu. Só nos restam alguns extratos gravados na pedra (cf. Daumas, 1965, p. 579).

Na China, os antigos anais reais em bambu datam, sem dúvida, do século IX antes da nossa era, comportando, sobretudo, perguntas e respostas dos oráculos que formaram um "vasto repertório de receitas de governo" e "a qualidade de arquivista acabou pouco a pouco por vir a pertencer aos adivinhos: eles eram os guardiões dos acontecimentos memoráveis próprios de cada reinado" (Elisseeff, 1979, p. 50).

Memória funerária, enfim, como o testemunham, entre outras, as estelas gregas e os sarcófagos romanos; memória que desempenhou um papel central na evolução do retrato.

Com a passagem da oralidade à escrita, a memória coletiva e, mais particularmente, a "memória artificial" são profundamente transformadas. Goody pensa que o aparecimento de processos mnemotécnicos, permitindo a memorização "palavra por palavra", está ligado à escrita.

Mas entende que a existência de escrita "implica também modificações no próprio interior do psiquismo" e "que não se trata simplesmente de um novo *saber-fazer técnico*, de qualquer coisa comparável, por exemplo, a um processo mnemotécnico, mas de uma nova *aptidão* intelectual" (1977b, pp. 108-9). No coração desta nova atividade do espírito, Goody coloca a *lista*, a sucessão de palavras, de conceitos, de gestos, de operações a se efetuarem numa certa *ordem*, que permite "descontextualizar" e "recontextualizar" um dado verbal, segundo uma "recodificação lingüística". Em apoio a esta tese, lembra a importância, nas civilizações antigas, das listas lexicais, dos glossários, dos tratados de onomástica assentando na idéia de que nomear é conhecer. Sublinha o alcance das listas sumérias ditas *Proto-Izi*, e vê nelas um dos instrumentos da irradiação mesopotâmica: "Este gênero de método educacional baseando-se na memorização de listas lexicais teve uma área de extensão que ultrapassava largamente a Mesopotâmia e desempenhou um papel importante na difusão da cultura mesopotâmica e na influência que ela exerceu nas zonas limítrofes: Irã, Armênia, Ásia Menor, Síria, Palestina e mesmo o Egito na época do Novo Império" (op. cit, p. 99).

Acrescentemos que este modelo deve ser precisado de acordo com o tipo de sociedade e o momento histórico em que se faz a passagem de um tipo de memória para outro. Não se pode aplicá-lo sem especificações à passagem do oral para o escrito, nas sociedades antigas, às sociedades "selvagens" modernas ou contemporâneas, ou às sociedades muçulmanas. Eickelmann (1978) mostrou que, no mundo muçulmano, permanece um tipo de memória fundado na memorização de uma cultura ao mesmo tempo oral e escrita, até cerca de 1430; depois muda e faz lembrar os laços fundamentais entre escola e memória em todas as sociedades.

Os mais antigos tratados egípcios de onomástica, talvez inspirados por modelos sumérios, não datam senão de cerca de 1100 a.C. (cf. Gardiner, 1947, p. 38).

Deve-se, com efeito, perguntar a que está, por seu turno, ligada esta transformação da atividade intelectual revelada pela "memória artificial" escrita. Pensou-se na necessidade de memorização dos valores numéricos (entalhes regulares, cordas com nós etc.) como também numa ligação com o desenvolvimento do comércio. É necessário ir mais lon-

ge e relacionar esta expansão das *listas* à instalação do poder monárquico. A memorização pelo inventário, pela lista hierarquizada não é unicamente uma atividade nova de organização do saber, mas um aspecto da organização de um poder novo.

É também ao período da realeza que é preciso fazer remontar, na Grécia antiga, estas listas das quais se encontra um eco nos poemas homéricos. No canto II da *Ilíada*, acham-se, sucessivamente, o catálogo dos navios, depois o catálogo dos melhores guerreiros e dos melhores cavalos aqueus e, logo em seguida, o catálogo do exército troiano. "O conjunto forma aproximadamente metade do canto II, cerca de quatrocentos versos compostos quase exclusivamente por uma sucessão de nomes próprios, o que supõe um verdadeiro exercício de memória" (Vernant, 1965, pp. 55-56).

Com os gregos, percebe-se de forma clara a evolução para uma história da memória coletiva. Transpondo um estudo de Ignace Meyerson sobre a memória individual para a memória coletiva, tal como ela aparece na Grécia antiga, Vernant sublinha: "A memória, distinguindo-se do hábito, representa uma difícil invenção, a conquista progressiva pelo homem do seu passado individual; como a história constitui, para o grupo social, a conquista do seu passado coletivo" (op. cit., p. 41). Mas, entre os gregos, da mesma forma que a memória escrita vem acrescentar-se à memória oral, transformando-a, história vem substituir a memória coletiva, transformando-a, mas sem destruí-la. Divinização e, depois, laicização da memória, nascimento da mnemotécnica: tal é o rico quadro que oferece a memória coletiva grega entre Hesíodo e Aristóteles, entre os séculos VIII e IV.

A passagem da memória oral à memória escrita é certamente difícil de compreender. Mas uma instituição e um texto podem talvez ajudar-nos a reconstruir o que se deve ter passado na Grécia arcaica.

A instituição é a do *mnemon*, que "permite observar o aparecimento, no direito, de uma função social da memória" (Gernet, 1968, p. 285). O *mnemon* é uma pessoa que guarda a lembrança do passado em vista de uma decisão de justiça. Pode ser uma pessoa cujo papel de "memória" se limite a uma operação ocasional. Por exemplo, Teofrasto assinala que, na Lei de Thurium, os três vizinhos mais próximos da propriedade vendida recebem uma peça de moeda "em vista de *lembranças*

e de *testemunho*". Mas pode ser também uma função durável. O aparecimento destes funcionários da memória lembra os fenômenos que já evocamos: a relação com o mito, com a urbanização. Na mitologia e na lenda, o *mnemon* é o servidor de um herói que o acompanha sem cessar, para lembrar-lhe uma ordem divina cujo esquecimento traria a morte. Os *mnemones* são utilizados pelas cidades como magistrados encarregados de conservar na memória o que é útil em matéria religiosa (nomeadamente para o calendário) e jurídica. Com o desenvolvimento da escrita, estas "memórias vivas" transformam-se em arquivistas.

Por outro lado, Platão, no *Fedro* (274c-275b), coloca na boca de Sócrates a lenda do deus egípcio Thot, patrono dos escribas e dos funcionários letrados, inventor dos números, do cálculo, da geometria e da astronomia, do jogo de dados e do alfabeto. E sublinha que, fazendo isso, o deus transformou a memória, mas contribuiu, sem dúvida, mais para enfraquecê-la do que para a desenvolvê-la: o alfabeto "engendrará esquecimento nas almas de quem o aprender: estas cessarão de exercitar a memória porque, confiando no que está escrito, chamarão as coisas à mente não já do seu próprio interior, mas do exterior, através de sinais estranhos. Tudo aquilo que encontraste não é uma receita para a memória, mas para trazer as coisas à mente" (ibidem, 275a). Pensou-se que este passo reevoca uma sobrevivência das tradições da memória oral (cf. Notopoulos, 1938, p. 476).

A coisa mais notável é, sem dúvida, "a divinização da memória e a elaboração de uma vasta mitologia da reminiscência na Grécia arcaica", como diz com propriedade Vernant, que generaliza a sua observação: "Nas diversas épocas e nas diversas culturas, há solidariedade entre as técnicas de rememoração praticadas, a organização interna da função, o seu lugar no sistema do eu e a imagem que os homens fazem da memória" (1965, p. 51).

Os gregos da época arcaica fizeram da memória uma deusa, *Mnemosine*. É a mãe das nove musas, que ela procriou no decurso de nove noites passadas com Zeus. Lembra aos homens a recordação dos heróis e de seus altos feitos, preside a poesia lírica. O poeta é, pois, um homem possuído pela memória, o aedo é um adivinho do passado, como o adivinho o é do futuro. É a testemunha inspirada dos "tempos antigos", da Idade Heróica e, por isso, da idade das origens.

A poesia, identificada com a memória, faz desta um saber e mesmo uma sabedoria, uma *sophia*. O poeta tem o seu lugar entre os "mestres da verdade" (cf. Detienne, 1967) e, nas origens da poética grega, a palavra poética é uma inscrição viva que se grava na memória como no mármore (cf. Svenbro, 1976). Disse-se que, para Homero, versejar era lembrar.

Mnemosine, revelando ao poeta os segredos do passado, o introduz nos mistérios do Além. A memória aparece então como um dom para iniciados, e a *anamnesis*, a reminiscência, como uma técnica ascética e mística. Também a memória joga um papel de primeiro plano nas doutrinas órficas e pitagóricas. Ela é o antídoto do Esquecimento. No inferno órfico, o morto deve evitar a fonte do esquecimento, não deve beber no Letes, mas, ao contrário, nutrir-se da fonte da Memória, que é uma fonte de imortalidade.

Nos pitagóricos, estas crenças combinam-se com uma doutrina da reencarnação das almas, e a via da perfeição é a que conduz à lembrança de todas as vidas anteriores. Aquilo que fazia de Pitágoras, aos olhos dos adeptos destas seitas, um ser intermediário entre o homem e Deus, pelo fato de ter conservado a lembrança das suas reencarnações sucessivas, nomeadamente da sua existência durante a guerra de Tróia, sob a figura de Euforbo, que Menelau havia matado, Empédocles também lembrava: "Vagabundo exilado da divina existência [...] fui outrora um rapaz e uma rapariga, um arbusto e um pássaro, um peixe que salta para fora do mar [...]" (Diels e Kranz, 1951, 31, B.115 e 117).

Assim, na aprendizagem pitagórica, os "exercícios da memória" ocupavam um lugar muito importante. Epimênides, segundo Aristóteles (*Retórica*, 1418a, 27), alcançava um êxtase rememorante.

Mas, como Vernant observa com profundidade, "a transposição de *Mnemosine* e do plano da cosmologia para o da escatologia modifica todo o equilíbrio dos mitos da memória" (1965, p. 61).

Esta colocação da memória fora do tempo separa radicalmente a memória da história. "O esforço de rememorização, predicado e exaltado no mito, não manifesta o vestígio de um interesse pelo passado, nem uma tentativa de exploração do tempo humano" (op. cit., pp. 73-74). Assim, segundo a sua orientação, a memória pode conduzir à história ou distanciar-se dela. Quando posta a serviço da escatologia, nutre-se também ela de um verdadeiro ódio pela história (cf. o artigo "Escatologia", neste volume).

A filosofia grega, nos seus maiores pensadores, não reconciliou a memória e a história. Se, em Platão e em Aristóteles, a memória é uma componente da alma, não se manifesta, contudo, ao nível da sua parte intelectual, mas unicamente da sua parte sensível. Numa passagem célebre do *Teeteto* (191c-d) de Platão, Sócrates fala do bloco de cera que existe na nossa alma e que é "uma dádiva de Mnemosine, mãe da Musa", o qual nos permite guardar as impressões nele feitas com um estilete. A memória platônica perdeu o seu aspecto mítico, mas não procura fazer do passado um conhecimento: quer subtrair-se à experiência temporal.

Para Aristóteles — que distingue a memória propriamente dita, a *mnemê*, mera faculdade de conservar o passado, e a reminiscência, a *mamnesi*, faculdade de evocar voluntariamente esse passado —, a memória, dessacralizada, laicizada, está "agora incluída no tempo, mas num tempo que permanece, também para Aristóteles, rebelde à inteligibilidade" (Vernant, 1965, p. 78). Mas o seu tratado, *De memoria et reminiscentia*, aparecerá aos grandes escolásticos da Idade Média, Alberto, o Grande, e Tomás de Aquino, como uma arte da memória comparável à *Rhetorica ad Herennium*, atribuída a Cícero.

Esta laicização da memória combinada com a invenção da escrita permite à Grécia criar novas técnicas de memória: a mnemotecnia. Atribuiu-se tal invenção ao poeta Simônides de Céos (cerca de 556-468). A *Cronaca di Paro*, inscrita numa tábua de mármore cerca de 264 a.C., precisa mesmo que, em 477, "Simônides de Céos, filho de Leoprepe, o inventor do sistema dos auxílios mnemônicos, ganha o prêmio do coro em Atenas" (apud Yates, 1966). Simônides estava ainda próximo da memória mítica e poética, compondo cantos de elogio aos heróis vitoriosos e cantos fúnebres, por exemplo, à memória dos soldados caídos nas Termópilas. Cícero, no seu *De oratore* (2, 86), contou, sob a forma de uma lenda religiosa, a invenção da mnemotécnica por Simônides. Durante um banquete oferecido por um nobre da Tessália, Scopa, Simônides cantou um poema em honra de Castor e Pólux. Scopa disse ao poeta que não lhe pagaria senão metade do preço estabelecido e que os próprios dióscuros lhe pagassem a outra metade. Pouco depois,

vieram buscar Simônides, dizendo-lhe que dois jovens o chamavam. Ele saiu e não viu ninguém. Mas, enquanto estava lá fora, o teto da casa afundou-se sobre Scopa e seus convidados, cujos cadáveres esmagados ficaram irreconhecíveis. Simônides, lembrando-se da ordem em que estavam sentados, identificou-os, e assim puderam ser remetidos aos respectivos parentes (cf. Yates, 1966, pp. 3 e 27).

Simônides fixava, assim, dois princípios da memória artificial, segundo os antigos: a lembrança das *imagens*, necessária à memória, e o recurso a uma *organização*, uma *ordem*, essencial para uma boa memória. Simônides acelerou a dessacralização da memória e acentuou o seu caráter técnico e profissional, aperfeiçoando o alfabeto e sendo o primeiro a se fazer pagar por sua poesia (cf. Vernant, 1965, pp. 78 e 98).

A Simônides seria devida uma distinção capital na mnemotécnica, a distinção entre os *lugares da memória*, onde se pode, por associação, dispor os objetos da memória (o zodíaco forneceria, em breve, um tal quadro à memória, enquanto a memória artificial se constituía como um edifício dividido em "câmaras de memória") e as imagens, formas, traços característicos, símbolos que permitem a recordação mnemônica.

Depois dele, apareceria uma outra grande distinção da mnemotécnica tradicional, a distinção entre "memória para as coisas" e "memória para as palavras", que se encontra, por exemplo, num texto de aproximadamente 400 a.C., a *Dialexeis* (cf. Yates, 1966, p. 29).

Curiosamente, nenhum tratado de mnemotécnica da Grécia antiga nos chegou: nem o do sofista Hípias, que, segundo Platão *(Hípias Menor*, 368d e segs.), inculcava nos seus alunos um saber enciclopédico, graças a técnicas de rememoração com caráter puramente positivo; nem o de Metrodoro de Scepsi, que vivia, no século I a.C., na corte de Mitridato, rei de Ponto, ele mesmo dotado de uma memória artificial baseada no zodíaco.

Estamos, sobretudo, informados sobre a mnemotécnica grega pelos três textos latinos que, durante séculos, constituíram a teoria clássica da memória artificial (expressão que a eles se deve: *memória artificiosa*), a *Rhetorica ad Herenniurn*, compilada por um mestre anônimo de Roma entre 86 e 82 a.C., a qual a Idade Média atribuía a Cícero, o *De oratore* de Cícero (55 a.C.) e o *Institutio oratoria* de Quintiliano, no fim do primeiro século da nossa era.

Estes três textos desenvolvem a mnemotécnica grega, fixando a distinção entre lugares e imagens, precisando o caráter ativo dessas imagens no processo de rememoração (*imagines agentes*) e formalizando a divisão entre memória das coisas (*memoria rerum*) e memória das palavras (*memoria verborum*).

Colocam, sobretudo, a memória no grande sistema da *retórica* que iria dominar a cultura antiga, renascer na Idade Média (séculos XII-XIII), conhecer uma nova vida nos nossos dias, com os semióticos e outros novos retóricos (cf. Yates, 1955). A memória é a quinta operação da retórica: depois da *inventio* (encontrar o que dizer), a *dispositio* (colocar em ordem o que se encontrou), a *elocutio* (acrescentar o ornamento das palavras e das figuras), a *actio* (recitar o discurso como um ator, por gestos e pela dicção) e, enfim, a *memoria* (*memoriae mandare*, "recorrer à memória").

Barthes observa:

> As três primeiras operações são as mais importantes [...] as duas últimas (*actio* e *memoria*) foram rapidamente sacrificadas, desde o momento em que a retórica não se relacionou apenas com os discursos falados (declamados) de advogados ou de homens políticos, ou de "conferencistas" (gênero epidítico), mas também, depois quase exclusivamente, com obras (escritas). Não há portanto nenhuma dúvida de que estas duas partes não apresentam nenhum interesse [...] a segunda porque postula um nível de estereótipos, uma intertextualidade fixa, transmitida mecanicamente (1964-1965, p. 197).

É necessário, finalmente, não esquecer que, ao lado da emergência espetacular da memória no seio da retórica, quer dizer, de uma arte da palavra ligada à escrita, a memória coletiva prossegue o seu desenvolvimento através da evolução social e política do mundo antigo. Veyne (1973) sublinhou a confiscação da memória coletiva pelos imperadores romanos, nomeadamente pelo meio do monumento público e da inscrição, nesse delírio da memória epigráfica. Mas o Senado romano, angariado e por vezes dizimado pelos imperadores, encontra uma arma contra a tirania imperial. É a *damnatio memoriae*, que faz desaparecer o nome do imperador defunto dos documentos de arquivo e das inscrições monumentais. Ao poder pela memória corresponde a destruição da memória.

A memória medieval no Ocidente

Enquanto a memória social "popular", ou antes "folclórica", nos escapa quase inteiramente, a memória coletiva formada por diferentes estratos sociais sofre, na Idade Média, profundas transformações. O essencial vem da difusão do cristianismo como religião e como ideologia dominante e do quase monopólio que a Igreja conquista no domínio intelectual.

Cristianização da memória e da mnemotécnica, repartição da memória coletiva entre uma memória litúrgica girando em torno de si mesma e uma memória laica de fraca penetração cronológica, desenvolvimento da memória dos mortos, principalmente dos santos, papel da memória no ensino que articula o oral e o escrito, aparecimento, enfim, de tratados de memória (*artes memoriae*), tais são os traços mais característicos das metamorfoses da memória na Idade Média.

Se a memória antiga foi fortemente penetrada pela religião, o judaico-cristianismo acrescenta algo de diverso à relação entre memória e religião, entre o homem e Deus (cf. Meier, 1975). Pode-se descrever o judaísmo e o cristianismo, religiões radicadas histórica e teologicamente na história, como "religiões da recordação" (cf. Oexle, 1976, p. 80). E isto em diferentes aspectos: porque atos divinos de salvação situados no passado formam o conteúdo da fé e o objeto do culto, mas também porque o livro sagrado, por um lado, a tradição histórica, por outro, insistem, em alguns aspectos essenciais, na necessidade da lembrança como tarefa religiosa fundamental.

No Antigo Testamento é, sobretudo, o *Deuteronômio* que apela para o dever da recordação e da memória constituinte. Memória que é antes de mais nada um reconhecimento de Yahwēh, memória fundadora da identidade judaica:

> Guarda-te de esqueceres Yahwēh, teu Deus, negligenciando as suas ordens, os seus costumes e as suas leis [...] (8,11);
> Não esqueças então Yahwēh, teu Deus, que te fez sair do país do Egito, da casa da servidão [...] (8,14),
> Lembra-te de Yahwēh, teu Deus: foi ele que te deu esta força, para agires com poder, guardando assim, como hoje, a aliança jurada aos teus pais. Certamente que se esqueces Yahwēh, teu Deus, se segues outros deuses, se os serves e te prosternas diante deles, advirto-te hoje, perecerás (8,18-19).

Memória da cólera de Yahwēh: "Lembra-te. Não esqueças que iraste Yahwēh, teu Deus, no deserto" (89, 7); "Lembra-te o que Yahwēh, teu Deus, fez a Miryam, durante a fuga do Egito" (2, 9).* Memória das injúrias dos inimigos:

> Lembra-te do que te fez Amalec durante a fuga do Egito. Veio ao teu encontro no caminho e, por trás, depois de tu passares, atacou os fracos, quando estavas cansado e extenuado; ele não temeu a Deus. Quando Yahwēh, teu Deus, te tiver posto ao abrigo de todos os inimigos que te rodeiam, no país que Yahwēh, teu Deus, te dá em herança para o possuíres, apagarás a recordação de Amalec de debaixo dos céus. Não o esqueças! (8, 24, 17-19).

E, em Isaías (44-21), está o apelo à recordação e a promessa da memória entre Yahwēh e Israel: "Lembra-te disto, Jacob, e tu, Israel, pois és meu servidor; eu te formei, tu és para mim um servidor, Israel, não te esquecerei".

Toda uma família de palavras na base das quais está a raiz *zĕkar* (cf. Zacarias, em hebraico, *Zĕkar-Yāh:* "Yahwēh recorda-se") faz do judeu um homem de tradição que a memória e a promessa mútuas ligam ao seu Deus (cf. Childs, 1962). O povo hebreu é o povo da memória por excelência.

No Novo Testamento, a Última Ceia funda a redenção na lembrança de Jesus: "Depois, pegando no pão, ele prestou graças, partiu-o e deu-o, dizendo: 'Este é o meu corpo que vos é dado; fazei isto em minha memória'" (Lucas, 22, 19). João coloca a recordação de Jesus numa perspectiva escatológica: "Mas o Paracleto, o Espírito Santo, que o Pai enviará em meu nome, ele nos ensinará tudo e nos lembrará tudo o que vos disse" (14, 26). E Paulo prolonga esta perspectiva escatológica: "Com efeito, cada vez que comeres este pão e beberes este vinho, anunciareis a morte do Senhor até que ele venha" (Aos Coríntios, 11, 26).

Assim, como com os gregos (e Paulo está impregnado de helenismo), a memória pode resultar em escatologia, negar a experiência temporal e a história. Será uma das vias da memória cristã.

Mas, no cotidiano, o cristão é chamado a viver na memória das palavras de Jesus: "É preciso lembrar-nos das palavras do Senhor Jesus"

* Yahwēh tornou Miryam leprosa porque tinha falado contra Moisés.

(Atos dos apóstolos, 20, 35); "Lembra-te de Jesus Cristo, da Casa de Davi, ressuscitado dentre os mortos" (Paulo, "Carta segunda a Timóteo", 2, 8), memória que não é abolida na vida futura, no além, se acreditarmos em Lucas que faz Abraão dizer ao mau rico no Inferno: "Lembra-te que recebeste os teus bens durante a vida" (16, 25).

Mais historicamente, o ensino cristão apresenta-se como a memória de Jesus transmitida pela cadeia dos apóstolos e dos seus sucessores. Paulo escreve a Timóteo: "O que aprendeste comigo na presença de numerosos testemunhos, confia-o a homens seguros, capazes de, por seu turno, instruírem outros" (Carta segunda, 2, 2). O ensino cristão é memória, o culto cristão é comemoração (cf. Dahl, 1948).

Agostinho deixará em herança ao cristianismo medieval um aprofundamento e uma adaptação cristã da teoria da retórica antiga sobre a memória. Nas suas *Confissões*, parte da concepção antiga dos *lugares* e das *imagens* da memória, mas dá-lhes uma extraordinária profundidade e fluidez psicológicas, referindo a "imensa sala da memória" (*in aula ingenti memoriae*), a sua "câmara vasta e infinita" (*penetrale amplum et infinitum*).

> Chego agora aos campos e às vastas zonas da memória, em que repousam os tesouros das inumeráveis imagens de toda a espécie de coisas introduzidas pelas percepções; em que estão também depositados todos os produtos do nosso pensamento, obtidos através da ampliação, redução ou qualquer outra alteração das percepções dos sentidos, e tudo aquilo que nos foi poupado e posto à parte ou que o esquecimento ainda não absorveu e sepultou. Quando estou lá dentro, evoco todas as imagens que quero. Algumas apresentam-se no mesmo instante, outras fazem-se desejar por mais tempo, quase que são extraídas dos esconderijos mais secretos. Algumas precipitam-se em vagas, e enquanto procuro e desejo outras, dançam à minha frente com ar de quem diz: "Não somos nós por acaso?", e afasto-as com a mão do espírito da face da recordação, até que aquela que procuro rompe da névoa e avança do segredo para o meu olhar; outras surgem dóceis, em grupos ordenados, à medida que as procuro, as primeiras retiram-se perante as segundas e, retirando-se, vão recolocar-se onde estarão, prontas a vir de novo, quando eu quiser. Tudo isto acontece quando conto qualquer coisa de memória (apud Yates, 1966, p. 44).

Yates escreveu que estas imagens cristãs da memória se harmonizaram com as grandes igrejas góticas, nas quais talvez convenha ver

um laço simbólico de memória. E, onde Panofsky falou de gótico e de escolástico, talvez se deva falar de arquitetura e de memória.

Mas Agostinho, avançando "nos campos e nos antros, nas cavernas inimagináveis da minha memória" (*Confissões*, X, 17.26), procura Deus no fundo da memória, mas não o encontra em nenhuma imagem, nem em nenhum lugar (op. cit., 25.36-26.37). Com Agostinho, a memória penetra profundamente no homem interior, no seio da dialética cristã do interior e do exterior, de onde saíram o exame de consciência, a introspecção, e também a psicanálise.

Mas Agostinho lega também ao cristianismo medieval uma versão cristã da trilogia antiga dos três poderes da alma: *memoria, intelligentia, providentia* (cf. Cícero, *De inventione*, II, 53, 160). No seu tratado *De Trinitate*, a tríade torna-se *memoria, intellectus, voluntas*, que são, no homem, as imagens da Trindade.

Se a memória cristã se manifesta essencialmente na comemoração de Jesus — anualmente na liturgia que o comemora do Advento ao Pentecostes, através dos momentos essenciais do Natal, da Quaresma, da Páscoa e da Ascensão, cotidianamente na celebração eucarística —, em um nível mais "popular", cristalizou-se sobretudo nos santos e nos mortos.

Os mártires eram testemunhos. Depois da sua morte, cristalizava-se em torno da sua recordação a memória dos cristãos. Aparecem nos *libri memoriales*, nos quais as igrejas inscreviam aqueles de que se conservava lembrança e que eram objeto das suas orações. Assim foi no *Liber memorialis* de Salzburgo, no século VIII, e no de Newminster, no século XI (cf. Oexle, 1976, p. 82).

Os seus túmulos constituíram o centro de igrejas e o seu lugar recebeu, para além dos nomes de *confessio* ou de *martyrium*, aquele significativo de *memória* (cf. Leclercq, 1933; Ward-Perkins, 1965).

Agostinho opõe de forma surpreendente o túmulo do apóstolo Pedro ao templo pagão de Rômulo, a glória da *memoria Petri* ao abandono do *templum Romuli* (*Enarrationes in psalmos*, 44, 23).

Saída do culto antigo dos mortos e da tradição judaica dos túmulos dos patriarcas, esta prática conheceu particular relevo na África, onde a palavra se tornou sinônimo de *relíquia*.

Por vezes até, a *memória* não comportava nem túmulo nem relíquias, como na Igreja dos Santos Apóstolos em Constantinopla.

Além disso, os santos eram comemorados no dia da sua festa litúrgica (e os maiores podiam ter várias, como são Pedro, de quem Tiago de Voragine, na sua *Legenda aurea*, explica as três comemorações: a da cátedra de Pedro, de são Pedro acorrentado e a do seu martírio — que lembravam a sua elevação ao pontificado de Antióquia, as suas prisões e a sua morte), e os simples cristãos tomaram o hábito de, a par do dia do seu nascimento, costume herdado da Antigüidade, festejar o dia do seu santo (cf. Dürig, 1954).

A comemoração dos santos tinha, em geral, lugar no dia conhecido, ou suposto, do seu martírio ou de sua morte. A associação entre a morte e a memória adquire, com efeito, rapidamente, uma enorme difusão no cristianismo, que a desenvolveu na base do culto pagão dos antepassados e dos mortos.

Desenvolveu-se muito cedo na Igreja o costume das orações pelos mortos. Muito cedo também, como, aliás, também nas comunidades judaicas, as igrejas e as comunidades cristãs passaram a ter *libri memoriales* (chamados a partir do século XVII unicamente *necrólogos* ou *obituários* (cf. Huyghebaert, 1972), nos quais estavam inscritas as pessoas, vivas e, sobretudo, mortas; a maioria era de benfeitores da comunidade, de quem ela queria guardar memória e por quem rezava. Do mesmo modo, os dípticos em marfim que, no fim do Império romano, os cônsules costumavam oferecer ao imperador quando entravam em funções, foram cristianizados e serviram a partir daí para a comemoração dos mortos. As fórmulas que invocam a memória destes homens inscritos nos dípticos ou nos *libri memoriales* dizem todas aproximadamente a mesma coisa: "Quorum quarumque recolimus *memoriam*" ("aqueles ou aquelas cuja memória lembramos"); "qui in libello memoriali [...] scripti *memorantes*" ("aqueles que estão inscritos no livro de memória para que se lembre"); "quorum nomina ad *memorandum* conscripsimus" ("aqueles de quem escrevemos os nomes para guardarmos na memória").

No fim do século XI, a introdução do *Liber vitae* do Mosteiro de S. Benedetto di Polirone declara, por exemplo: "O abade mandou fazer este livro que ficará sobre o altar para que todos os nomes dos

nossos familiares que nele estão inscritos estejam sempre presentes aos olhos de Deus e para que a memória de todos seja conservada universalmente por todo o mosteiro, tanto na celebração das missas como em todas as outras boas obras" (apud Oexle, 1976, p. 77).

Por vezes, os *libri memoriales* tratam do esquecimento daqueles que estavam destinados a ser lembrados. Uma oração do *Liber memoriales* de Reichenau diz: "Os nomes que me foi ordenado inscrever neste livro, mas que por negligência esqueci, recomendo-os a ele, Cristo, e à sua mãe e a toda potência celeste para que a sua memória seja celebrada aqui em baixo e na beatitude da vida eterna" (op. cit., p. 85).

Ao lado do esquecimento, havia, por vezes, para os indignos, a irradiação dos livros de memória. A excomunhão, nomeadamente, arrastava essa *damnatio memoriae* cristã. Sobre um excomungado, o sínodo de Reisbach, em 798, declara: "Que depois da sua morte nada seja escrito em sua memória"; e o sínodo de Elne, em 1027, decreta a propósito de outros condenados: "E que os seus nomes não estejam mais no altar sagrado entre os dos fiéis mortos".

Muito cedo, os nomes dos mortos memoráveis foram introduzidos no "Memento" do cânon da missa. No século IX, sob o impulso de Cluny, uma festa anual foi instituída em memória de todos os fiéis mortos, a comemoração dos defuntos, a 2 de novembro. O nascimento, no fim do século XII, de um terceiro lugar do Além, entre Inferno e Paraíso, o Purgatório, de onde se podia, através de missas, de orações, de esmolas, fazer sair mais ou menos rapidamente os mortos pelos quais as pessoas se interessavam, intensificou o esforço dos vivos em favor da memória dos mortos. Em contrapartida, na linguagem corrente das fórmulas estereotipadas, a memória entra na definição dos mortos lamentados, que são "de boa", "de bela memória" (*bonae memoriae, egregiae memoriae*).

Com o santo, a devoção cristalizava-se em torno do milagre. Os *ex-voto*, que prometiam ou dispensavam reconhecimento em vista de um milagre ou depois da sua realização, conhecidos do mundo antigo, estiveram em grande voga na Idade Média e conservavam a memória dos milagres (cf. Bautier, 1975). Em compensação, entre o século IV e o XI, há uma diminuição das inscrições funerárias (cf. Ariès, 1977, pp. 201 e segs.).

Todavia a memória tinha um papel considerável no mundo social, no mundo cultural e no mundo escolástico e, bem entendido, nas formas elementares da historiografia.

A Idade Média venerava os velhos, sobretudo porque via neles homens-memória, prestigiosos e úteis.

É interessante, entre outros, um documento que Marc Bloch publicou (1911, ed. 1963, I, p. 478). Por volta de 1250, enquanto são Luís estava nas Cruzadas, os canônicos de Notre-Dame de Paris quiseram lançar um imposto sobre os seus servos do domínio de Orly. Estes recusaram-se a pagá-lo, e a regente Blanche de Castille foi chamada a servir de árbitro na controvérsia. Os dois partidos apresentaram como testemunhas homens idosos, concluindo que, em matéria de memória de homem, os servos de Orly eram ou não (tal dependia do seu partido) falháveis: "Ita usitatum est a tempore a quo non exstat memoria" ("assim foi desde um tempo imemorial, ausente da memória").

Guenée, procurando elucidar o sentido da expressão medieval "os tempos modernos" (*tempora moderna*), depois de ter estudado atentamente a "memória" do conde de Anjou, Foulque IV le Rechin, que escreveu uma história da casa em 1096, do canônico de Cambrai Hambert de Waltrelos, que escreveu uma crônica em 1152, e do dominicano Etienne de Bourbon, autor de uma recolha de *exempla* entre 1250 e 1260, chega às seguintes conclusões: "Na Idade Média, certos historiadores definem os tempos modernos como tempo da memória; muitos sabem que uma memória fiel pode durar aproximadamente cem anos; a modernidade, os tempos modernos são, portanto, para cada um deles, o século em que vivem ou acabam de viver os últimos anos" (1976-1977, p. 35).

De resto, um inglês, Gautier Map, escreve no final do século XII: "Isto começou na nossa época. Entendo por 'nossa época' o período que é para nós moderno, quer dizer, a extensão destes cem anos, de que vemos agora o fim e cujos acontecimentos notáveis, todos, ainda estão frescos e presentes na nossa memória, primeiro porque alguns centenários ainda sobrevivem e também porque muitos filhos têm relatos muito seguros do que não viram dos seus pais e dos seus avós" (apud op. cit.).

Todavia, nestes tempos, o escrito desenvolve-se a par do oral e, pelo menos no grupo dos clérigos e literatos, há um equilíbrio entre

memória oral e memória escrita, intensificando-se o recurso ao escrito como suporte da memória.

Os senhores reúnem nos seus *cartularii* as cartas a produzir em apoio dos seus direitos, que constituem, no domínio da terra, a *memória feudal*, cuja outra metade, do lado dos homens, é constituída pelas *genealogias.* O exórdio da carta concedida em 1174 por Guy, conde de Nevers, aos habitantes de Tonnerre, declara: "O uso das letras foi descoberto e inventado para conservar a memória das coisas. Aquilo que queremos reter e aprender de cor fazemos redigir por escrito, a fim de que o que se possa reter perpetuamente na sua memória frágil e falível seja conservado por escrito e por meio de letras que duram sempre".

Durante muito tempo, os reis apenas tiveram pobres arquivos ambulantes. Filipe-Augusto deixou os seus em 1194, na derrota de Fréteval diante de Ricardo Coração de Leão. Os arquivos da chancelaria régia começaram a constituir-se cerca de 1200. No século XIII, desenvolvem-se na França, por exemplo, os arquivos da Chambre des Comptes (os atos reais de interesse financeiro são reunidos em registros com o nome significativo de *memoriais*) e os do Parlamento. A partir do século XIII, na Itália e noutros países, do século XIII ao século XIV, proliferam os *arquivos notariais* (cf. Favier, 1958, pp. 13-18). Com a expansão das cidades, constituem-se os arquivos urbanos, zelosamente guardados pelos corpos municipais. A memória urbana, para as instituições nascentes e ameaçadas, torna-se verdadeira identidade coletiva, comunitária. A este respeito, Gênova é pioneira; constitui arquivos desde 1127 e conserva ainda hoje registros notariais desde meados do século XII. O século XIV vê os primeiros inventários de arquivos (Carlos V na França, o papa Urbano V, para os arquivos pontifícios, em 1366, a monarquia inglesa em 1381). Em 1356, um tratado internacional (a Paz de Paris entre o delfim e a Savóia) ocupa-se pela primeira vez do destino dos arquivos dos países contratantes (cf. Bautier, 1961, pp. 1.126-28).

Durante muito tempo, no domínio literário, a oralidade continua ao lado da escrita, e a memória é um dos elementos constitutivos da literatura medieval. Isso é particularmente verdadeiro para os séculos XI e XII e para a canção de gesta, que não só faz apelo a processos de memorização por parte do trovador (*troubadour*) e do jogral como por parte dos ouvintes, mas que se integra na memória coletiva, como bem

o viu Paul Zumthor a propósito do "herói" épico: "O herói não existe senão no canto, mas não deixa de existir também na memória coletiva, na qual participam os homens, poeta e público" (1972, p. 324).

A memória escolar tem uma função semelhante. Riché afirma, sobre a alta Idade Média:

> O aluno deve registrar na sua memória. Nunca será demais insistir nesta atitude intelectual que caracteriza e caracterizará por muito tempo ainda, não só o mundo ocidental, mas o Oriente. Tal como o jovem muçulmano ou o jovem judeu, o estudante cristão deve saber de cor os textos sagrados. Primeiro, o saltério, que aprende mais ou menos depressa — alguns investem nisso vários anos —, em seguida, se é monge, a regra beneditina (*Costumes de Murbach*, III, 80).

Nesta época, saber de cor é saber. Os mestres, retomando os conselhos de Quintiliano (*Inst. orat.*, XI, 2) e de Marziano Capella (*De nuptiis*, cap. V), desejam que os seus alunos se exercitem em fixar tudo o que lêem (Alcuíno, *De Rhetorica*, ed. Halm, pp. 545-48). Imaginam vários métodos mnemotécnicos, compondo poemas alfabéticos (*versus memoriales*), que permitem reter facilmente gramática, cômputo e história" (1979, p. 218). Neste mundo que passa da oralidade à escrita multiplicam-se, conforme as teorias de Goody, os glossários, os léxicos, as listas de cidades, de montanhas, de rios, de oceanos, que é necessário aprender de cor como o indica, no século XI, Rabano Mauro (*De universo libri viginti duo*, em Migne, *Patrologia latina*, CXI, col. 335).

No sistema escolástico das universidades, depois do final do século XII, o recurso à memória continua freqüentemente a fundar-se mais na oralidade que na escrita. Apesar do aumento do número de manuscritos escolásticos, a memorização dos cursos magistrais e dos exercícios orais (disputas, *quodlibet* etc.) continua a ser o núcleo do trabalho dos estudantes.

No entanto, as teorias da memória desenvolvem-se na retórica e na teologia.

No *De nuptiis Mercurii et Philologiae* do século V, o retórico pagão Marziano Capella retoma, em termos enfáticos, a distinção clássica entre *loci* e *imagines*, entre uma memória "para as coisas" e uma memória "para as palavras". No tratado de Alcuíno, *De rhetorica*, vê-se

Carlos Magno informar-se acerca das cinco partes da retórica até chegar à memória:

> *Carlos Magno*: E agora, o que te ocorre dizer sobre a Memória, que considero a parte mais nobre da retórica?
>
> *Alcuíno*: Que mais posso dizer senão repetir as palavras de Marco Túlio? A memória é a arca de todas as coisas e se ela não se tornou a guardiã do que se pensou sobre coisas e palavras, sabemos que todos os outros dotes do orador, por mais excelentes que possam ser, se reduzem a nada.
>
> *Carlos Magno*: Não há regras que nos ensinem como pode ser adquirida e aumentada?
>
> *Alcuíno*: Não temos outras regras a seu respeito, além do exercício de aprender de cor, da prática da escrita, da aplicação ao estudo e do evitar a embriaguez (apud Yates, 1966, p. 50).

Alcuíno ignorava visivelmente a *Rhetorica ad Herennium*, que, a partir do século XII, em que se multiplicam os manuscritos, é atribuída a Cícero (cujo *De oratore* tal como o *Institutio oratoria* de Quintiliano são praticamente ignorados).

A partir do fim do século XII, a retórica clássica toma a forma de *Ars dictaminis*, técnica de arte epistolar de uso administrativo de que Bolonha se torna o grande centro. É aí que é escrito, em 1235, o segundo tratado deste gênero, composto por Boncompagno da Signa, a *Rhetorica novissima*, no qual a memória em geral é assim definida: "*O que é a memória*? A memória é um glorioso e admirável dom da natureza, através do qual reevocamos as coisas passadas, abraçamos as presentes e contemplamos as futuras, graças à sua semelhança com as passadas" (op. cit., p. 255). Depois disto, Boncompagno lembra a distinção fundamental entre *memória natural* e *memória artificial*. Para esta última, Boncompagno fornece uma longa lista de "sinais de memória" tirados da Bíblia, como, por exemplo, o canto do galo, que é para são Pedro um "sinal mnemônico".

Boncompagno integra na ciência da memória os sistemas essenciais da moral cristã da Idade Média. As virtudes e os vícios de que ele

faz *signacula*, "notas mnemônicas" (op. cit., p. 55) e, sobretudo, talvez, para além da memória artificial, mas como "exercício fundamental da memória", a lembrança do Paraíso e do Inferno, ou antes a "memória do Paraíso" e a "memória das regiões infernais", num momento em que a distinção entre Purgatório e Inferno ainda não está completamente traçada. Inovação importante, que, depois da *Divina Comédia*, inspirará as numerosas representações do Inferno, do Purgatório e do Paraíso, que devem ser vistas na maioria das vezes como "lugares de memória", cujas divisórias lembram as virtudes e os vícios. É "com os olhos da memória ", afirma Yates (op. cit., p. 85), que é necessário ver os afrescos de Giotto na capela dos Scrovegni de Pádua, os do "Buongoverno" e do "Malgoverno" de Ambrogio Lorenzetti, no Palácio Comunal de Siena. A lembrança do Paraíso, do Purgatório e do Inferno encontrará a sua expressão suprema nas *Congestorium artificiosae memoriae* do dominicano alemão Johannes Romberch, editadas pela primeira vez em 1520 (a edição mais importante, com as suas gravuras, foi a de Veneza, em 1533), o qual conhece todas as fontes antigas da arte da memória e se apóia sobretudo em Tomás de Aquino. Romberch, depois de ter levado à perfeição o sistema dos lugares e das imagens, esboça um sistema de memória enciclopédica em que o fundo medieval se desenvolve no espírito da Renascença. Entretanto, a teologia tinha transformado a tradição antiga da memória, incluída na retórica.

Na linha de santo Agostinho, de santo Anselmo (+ 1109) e do cisterciense Ailred de Rievaux (+ 1167), retoma-se a tríade *intellectus, voluntas, memoria*; erigida por santo Anselmo em três "dignidades" (*dignitates*) da alma; mas no *Monologion* a tríade torna-se *memoria, intelligentia, amor.* Pode haver memória e inteligência sem amor, mas não pode haver amor sem memória e inteligência. Também Ailred de Rievaux, no seu *De anima,* se preocupa sobretudo em situar a memória entre as faculdades da alma.

No século XIII os dois gigantes dominicanos, Alberto Magno e Tomás de Aquino, atribuem um lugar importante à memória. À retórica antiga, a Agostinho, acrescentam sobretudo Aristóteles e Alvicenna. Alberto trata a memória no *De bono*, no *De anima* e no seu comentário sobre o *Della memoria et della reminiscentia* de Aristóteles. Parte da distinção aristotélica entre memória e reminiscência. Está na linha do

cristianismo do "homem interior", incluindo a intenção (*intentio*) na imagem de memória, pressente o papel da memória no imaginário, e concedendo que a *fábula*, o *maravilhoso*, as *emoções* que conduzem à metáfora (*metaphorica*) ajudam a memória, mas, como a memória, é um auxiliar indispensável da prudência, isto é, da sabedoria (imaginada como uma mulher de três olhos que pode ver as coisas passadas, presentes e futuras). Alberto insiste na importância da aprendizagem da memória, nas técnicas mnemônicas. Finalmente, Alberto, como bom "naturalista", põe a memória em relação com os temperamentos. Para ele, o temperamento mais favorável a uma boa memória é "a melancolia seco-quente, a melancolia intelectual" (op. cit., p. 64). Alberto Magno, precursor da "melancolia" do Renascimento, na qual se deveria ver um pensamento e uma sensibilidade da recordação? O "melancólico" Lourenzo de Médicis suspira: "E se não fosse o relembrar ainda/ consolador dos aumentos atormentados,/ A morte teria posto fim a tantas penas".

Fora de qualquer outra disposição, Tomás de Aquino estava particularmente apto a tratar da memória: a sua memória natural era, parece, fenomenal, e a sua memória artificial exercera-se pelo ensino de Alberto Magno em Colônia.

Tomás de Aquino, como Alberto Magno, trata na *Summa theologiae* da memória artificial, a propósito da virtude da prudência (2ª 2ªᵉ, q. 68: *De partibus prudentiae*; q. 69: *De singulis prudentiae partibus*, art. I: *Utrum memoria sit pars prudentiae*) e, também como Alberto Magno, escreveu um comentário sobre o *De memoria et reminiscentia* de Aristóteles. A partir da doutrina clássica dos *lugares* e das *imagens* formulou quatro regras mnemônicas:

1) É necessário encontrar "simulacros adequados das coisas que se deseja recordar" e "é necessário, segundo este método, inventar simulacros e imagens porque as intenções simples e espirituais facilmente se evolam da alma, a menos que estejam, por assim dizer, ligadas a qualquer símbolo corpóreo, porque o conhecimento humano é mais forte em relação aos *sensibilia;* por esta razão, o poder mnemônico reside na parte sensitiva da alma" (op. cit., p. 69). A memória está ligada ao corpo.

2) É necessário, em seguida, dispor "numa ordem calculada as coisas que se deseja recordar de modo que, de um ponto recordado, se torne fácil a passagem ao ponto que lhe sucede". A memória é razão.
3) É necessário "meditar com freqüência no que se deseja recordar". É por isso que Aristóteles diz que "a meditação preserva a memória" pois "o hábito é como natureza" (ibidem).

A importância destas regras vem da influência que elas exerceram, durante séculos, sobretudo do século XIV ao XVII, nos teóricos da memória, nos teólogos, nos pedagogos e nos artistas. Yates pensa que os afrescos da segunda metade do século XIV, do Cappellone degli Spagnoli, no convento dominicano de Santa Maria Novella, em Florença, são a ilustração, pela utilização de "símbolos corpóreos", para designar artes liberais e disciplinas teológico-filosóficas, das teorias tomistas sobre a memória.

O dominicano Giovanni da San Gimignano, na *Summa de exemplis ac similitudinibus rerum*, no início do século XIV, transcreve em fórmulas breves as regras dos tomistas: "Há quatro coisas que ajudam o homem a bem recordar. A primeira é que se disponham as coisas que se deseja recordar numa certa ordem. A segunda é que adira a elas com paixão. A terceira consiste em reportá-las a similitudes insólitas. A quarta consiste em chamá-las com freqüentes meditações" (livro VI, cap. XIII).

Pouco depois, um outro dominicano do convento de Pisa, Bartolomeo da San Concordio (1262-1347), retomou as regras tomistas da memória nos seus *Ammaestramenti degli antichi*, a primeira obra a tratar da arte da memória em língua vulgar, em italiano, pois que era destinada aos laicos.

Entre as numerosas *artes memoriae* da baixa Idade Média, a sua época de florescimento (como para os *artes moriendi*), pode-se citar a *Phoenix sive artificiosa memoria* (1491) de Pietro da Ravenna, que foi, parece, o mais difundido destes tratados. Conheceu diversas edições no século XVI e foi traduzido em diversas línguas, por exemplo, por Robert Copland, em Londres, aproximadamente em 1548, sob o título *The art of memory that is otherwise called the Phoenix.*

Erasmo, no *De ratione studii* (1512), não é favorável à ciência mnemônica: "Se bem que não negue que a memória pode ser ajudada por simulacros (*lugares*) e imagens (*imagens*), a melhor memória funda-se em três coisas da máxima importância: estudo, ordem e cuidado" (apud op. cit., p. 466).

Erasmo considera, no fundo, a arte da memória como um exemplo da barbárie intelectual medieval e escolástica, e se posiciona particularmente em guarda contra as práticas mágicas da memória.

Melanchton, nas suas *Rhetorica elementa* (1534), interditará aos estudantes as técnicas, os "truques" mnemônicos. Para ele, a memória confunde-se com a aprendizagem normal do saber.

Não podemos deixar a Idade Média sem evocar um teórico, também muito original neste domínio da memória: Raimundo Lúlio (+ 1316). Depois de ter estudado a memória em vários tratados, Lúlio acaba por compor três tratados: *De memoria, De intellectu* e *De voluntate* (portanto, a partir da Trindade agostiniana), sem contar com o *Liber ad memoriam confirmandam.* Diferentíssimo do *artes memoriae* dominicano, o *ars memoriae* de Lúlio é "um método de pesquisa e um método de pesquisa lógica" (op. cit., p. 170), que é esclarecido pelo *Liber septem planetarum* do mesmo Lúlio. Os segredos do *ars memorandi* estão escondidos nos sete planetas. A interpretação neoplatônica do lulismo, na Florença do Quatrocentos (Pico della Mirandola), leva a ver na *ars memoriae* uma doutrina cabalística, astrológica e mágica, que iria ter, assim, grande influência na Renascença.

Os progressos da memória escrita e figurada da Renascença a nossos dias

A imprensa revoluciona, embora lentamente, a memória ocidental. Revoluciona-a ainda mais lentamente na China, onde, apesar de a imprensa ter sido descoberta no século IX da nossa era, ignoraram-se os caracteres móveis, a tipografia; até à introdução, no século XIX, dos processos mecânicos ocidentais, a China limitou-se à xilografia, impressão de pranchas gravadas em relevo. A imprensa não pôde agir de forma massiva na China, mas os seus efeitos sobre a memória, pelo menos

entre as camadas cultas, foram importantes, pois imprimiram-se sobretudo tratados científicos e técnicos que aceleraram e alargaram a memorização do saber.

As coisas passaram-se de forma diferente no Ocidente. Leroi-Gourhan caracterizou bem esta revolução da memória pela imprensa:

> Até o aparecimento da imprensa [...] dificilmente se distingue entre a transmissão oral e a transmissão escrita. A massa do conhecido está mergulhada nas práticas orais e nas técnicas; a área culminante do saber, com um quadro imutável desde a Antigüidade, é fixada no manuscrito para ser aprendida de cor [...]. Com o impresso [...] não só o leitor é colocado em presença de uma memória coletiva enorme, cuja matéria não é mais capaz de fixar integralmente, mas é freqüentemente colocado em situação de explorar textos novos. Assiste-se então à exteriorização progressiva da memória individual; é do exterior que se faz o trabalho de orientação que está escrito no escrito (1964-1965, pp. 69-70).

É durante este período, que separa o fim da Idade Média e os inícios da imprensa e o começo do século XVIII, que Yates situou a longa agonia da arte da memória.

Ao século XVI "parece que a arte da memória se afasta dos grandes centros nevrálgicos da tradição européia para se tornar marginal" (Yates, 1966, p. 114).

Embora os opúsculos *Como melhorar a sua memória* não tenham cessado de ser editados (o que continuou até os nossos dias), a teoria clássica da memória formada na Antigüidade greco-romana é modificada pela escolástica, que tivera um lugar central na vida escolar, literária (que se pense novamente na *Divina Comédia*) e artística da Idade Média, desaparecendo quase completamente no movimento humanista. Mas a corrente hermética de que Lúlio foi um dos fundadores e que Marsilio Ficino e Pico della Mirandola impulsionaram definitivamente, desenvolveu-se consideravelmente até o início do século XVII.

Ela inspirou, em primeiro lugar, um personagem curioso, célebre no seu tempo, na Itália e na França, e depois esquecido, Giulio Camillo Delminio, "o divino Camillo" (cf. op. cit., pp. 121-59). Este veneziano,

nascido em cerca de 1480 e falecido em Milão em 1544, construiu em Veneza e depois em Paris um teatro em madeira de que não se possui nenhuma descrição, mas que se pode supor assemelhar-se ao teatro ideal descrito por Giulio Camillo na *Idea del teatro* publicada depois de sua morte, em 1550, em Veneza e Florença. Construído com base nos princípios da ciência mnemônica clássica, este teatro é de fato uma representação do universo que se desenvolve a partir das causas primeiras, passando pelas diversas fases da criação. As suas bases são os planetas, os signos do zodíaco e os supostos tratados de Hermes Trismegisto: o *Asclepius*, na tradução latina conhecida na Idade Média, e o *Corpus Hermeticum*, na versão latina de Marsilio Ficino. O *Teatro* de Camillo deve ser situado na Renascença veneziana do primeiro Quinhentos e, por sua vez, a *arte di memoria* deve ser recolocada nessa Renascença, nomeadamente em sua arquitetura. Se, por influência de Vitrúvio, Palladio (nomeadamente no Teatro Olímpico de Vicenza), provavelmente pela influência de Camillo, não foi até o extremo da arquitetura teatral fundada numa teoria hermética da memória, foi, talvez, na Inglaterra que estas teorias conheceram o seu maior desenvolvimento. De 1617 a 1619, foram publicados em Oppenheim, na Alemanha, os dois volumes (tomo I, *O macrocosmo*, tomo II, *O microcosmo*) do *Utriusque cosmi maioris scilicet et minoris metaphysica, physica atque technica historia*, de Robert Fludd, no qual se encontra a teoria hermética do teatro da memória, transformado, desta vez, de retangular em circular (*ars rotunda*, ao invés de *ars quadrata*), e do qual Yates pensa que encarnou, provavelmente no Globe Theater de Londres, o teatro de Shakespeare (op. cit., pp. 317-41).

Giordano Bruno (1548-1600) foi o maior teórico das teorias ocultistas da memória, que tiveram um papel decisivo nas perseguições, na condenação eclesiástica e na execução do célebre dominicano. Poder-se-á ler, no belo livro de Yates, os detalhes de teorias que se exprimem nomeadamente nos *De umbris idearum* (1582), no *Cantus Circaeus* (1582), no *Ars reminiscendi, explicatio triginta sigillorum ad omnium scientiarum et artium inventionem, dispositionem et memoriam* (1583), na *Lampas triginta statuarum* (1587), no *De imaginum, signorum et idearum compositione* (1591). Basta dizer que, para Bruno, as rodas da memória funcionavam por magia e que "tal memória seria a memória de um homem divino, de um mago provido de poderes divinos, graças

a uma imaginação imbricada na ação dos poderes cósmicos. E tal tentativa devia apoiar-se no pressuposto hermético de que a *mens* do homem é divina, ligada na origem aos governantes das estrelas, capaz de refletir e dominar o universo" (Yates, 1966, p. 207).

Finalmente, em Leão, no ano de 1617, um certo Johannes Paepp revelava, no seu *Schenkelius detectus: seu memoria artificialis hactenus occultata*, que o seu mestre, Lambert Schenkel (1547-c.1603), que tinha publicado dois tratados sobre a memória (*De memoria*, 1593, e o *Gazophylacium*, 1610), aparentemente fiéis às teorias antigas e escolásticas da memória, era, na realidade, um adepto oculto do hermetismo. Foi o canto do cisne do hermetismo mnemônico. O método científico que o século XVIII iria elaborar deveria destruir este segundo ramo da *ars memoriae* medieval.

Já o protestante Pierre de la Ramée, nascido em 1515 e vítima, em 1572, da matança de São Bartolomeu, nos seus *Scholae in liberales artes*, pedira a substituição das antigas técnicas de memorização por novas, fundadas na "ordem dialética", num "método". Reivindicação da inteligência contra a memória, que até os nossos dias não deixou de inspirar uma corrente "antimemória", que reclama, por exemplo, uma dispersão ou diminuição das matérias ditas "de memória" nos programas escolares, enquanto os psicólogos da criança, como Jean Piaget, demonstraram, como se viu, que memória e inteligência, longe de se combater, apóiam-se mutuamente.

Em todo o caso, Francis Bacon escreve no *Novum organum*, em 1620: "Também eu elaborei e pus em prática um método que na realidade, não é um método legítimo, mas um método de impostura: consiste em comunicar o conhecimento de tal forma que quem não tenha cultura pode rapidamente pôr-se em condições de poder mostrar que a tem. Foi este o trabalho de Raimundo Lúlio [...]" (apud op. cit., p. 348).

Na mesma época, Descartes, nas *Cogitationes privatae* (1619-1621), polemiza com a "inútil inépcia de Schenkel (no livro *De arte memoriae*)" e propõe dois "métodos" lógicos para dominar a imaginação: "Atua-se através da redução das coisas às causas. E como todas podem ser reduzidas a uma, é evidente que não é preciso memória para se reter toda a ciência" (op. cit., p. 347).

Talvez só Leibniz tenha tentado reconciliar, nos seus manuscritos ainda inéditos, conservados em Hannover (cf.op. cit., p. 353), a *arte di memoria* de Lúlio, qualificada por ele de "combinatória", com a ciência moderna. As rodas da memória de Lúlio, retomadas por Giordano Bruno, são movidas por *sinais, notas, caracteres, selos*. Basta, parece pensar Leibniz, fazer das *notas* a linguagem matemática universal: matematização da memória, ainda hoje impressionante, entre o sistema luliano medieval e a cibernética moderna.

Sobre este período da "memória em expansão", como o designou Leroi-Gourhan, verifiquemos o testemunho do vocabulário, considerando na língua francesa os dois campos semânticos saídos da *mneme* e da *memoria*.

A Idade Média criou a palavra central, *mémoire*, surgida desde os primeiros monumentos da língua, no século XI. No século XIII, é acrescentada *mémorial* (que diz respeito, como vimos, a contas financeiras), e em 1320, *mémoire*, no masculino, designando um "mémoire", um dossiê administrativo. A memória torna-se burocrática, a serviço do centralismo monárquico que então surge. O século XV vê o aparecimento de *mémorable* nesta época de apogeu das *artes memoriae* e de renovação da literatura antiga — memória tradicionalista. No século XVI, em 1552, aparecem os *mémoires* escritos por um personagem, em geral de qualidade; é o século em que a história nasce e o indivíduo se afirma. O século XVIII cria, em 1726, o termo *mémorialiste* e, em 1777, *memorandum*, derivado do latim através do inglês. Memória jornalística e diplomática: é a entrada em cena da opinião pública, nacional e internacional, que constrói também a sua própria memória. Na primeira metade do século XIX, presencia-se um conjunto massivo de criações verbais: *amnésie*, introduzido em 1803 pela ciência médica, *mnémonique* (1800), *mnémotechnie* (1823), *mnémotechnique* (1836) e *mémorisation*, criados em 1847 pelos pedagogos suíços, conjunto de termos que testemunha os progressos do ensino e da pedagogia; finalmente, *aide-mémoire* que, em 1853, mostra que a vida cotidiana foi penetrada pela necessidade de memória. Finalmente, em 1907 o pedante *mémoriser* parece resumir a influência adquirida pela memória em expansão.

No entanto, o século XVIII, conforme assinalou Leroi-Gourhan, exerce um papel decisivo neste alargamento da memória coletiva:

> Os dicionários atingem os seus limites nas enciclopédias de toda a espécie que são publicadas, para o uso das fábricas ou dos artesãos, como dos eruditos puros. O primeiro verdadeiro grande salto da literatura técnica situa-se na segunda metade do século XVIII [...]. O dicionário constitui uma forma muito evoluída de memória exterior, mas em que o pensamento se encontra fragmentado até o infinito; a *Grande Encyclopédie* de 1751 constitui uma série de pequenos manuais reunidos no dicionário [...] a enciclopédia é uma memória alfabética parcelar na qual cada engrenagem isolada contém uma parte animada da memória total. Há entre o autômato de Vaucanson e a *Encyclopédie*, que lhe é contemporânea, a mesma relação que há entre a máquina eletrônica e o integrador dotado de memórias dos nossos dias (1964-1965, pp. 70-71).

A memória até então acumulada vai explodir na Revolução de 1789: não terá sido ela o seu grande detonador?

Enquanto os vivos podem dispor de uma memória técnica, científica e intelectual cada vez mais rica, a memória parece afastar-se dos mortos. Do final do século XVII até o fim do século XVIII, assim como na França de Philippe Ariès e de Michel Vovelle, a comemoração dos mortos entra em declínio. Os túmulos, incluindo os dos reis, tornam-se muito simples. As sepulturas são abandonadas à natureza e os cemitérios tornam-se desertos e mal cuidados. O francês Pierre Muret, nas suas *Cérémonies funèbres de toutes les nations* (1675), acha particularmente chocante o esquecimento dos mortos na Inglaterra e o atribui ao protestantismo: "Antigamente lembrava-se, em cada ano, a memória dos defuntos. Hoje não se fala mais deles, pois que isso poderia parecer papismo". Michel Vovelle (1974) julga descobrir que se quer, na Idade das Luzes, "eliminar a morte".

Imediatamente em seguida à Revolução Francesa, assiste-se a um retorno da memória dos mortos na França, como nos outros países da Europa. A grande época dos cemitérios começa, com novos tipos de monumentos, inscrições funerárias e rito da visita ao cemitério. O túmulo separado da igreja voltou a ser centro de lembrança. O romantismo acentua a atração do cemitério ligado à memória.

O século XIX vê, não mais tanto na ordem do saber como o século XVIII, mas na ordem dos sentimentos e, também, diga-se em abono da verdade, da educação, uma explosão do espírito comemorativo.

Terá sido a Revolução Francesa a dar o exemplo? Mona Ozouf descreveu bem esta utilização da festa revolucionária ao serviço da memória. "Comemorar" faz parte do programa revolucionário: "Todos os que fazem calendários de festas concordam com a necessidade de alimentar através da festa a recordação da revolução" (1976, p. 199).

No final do seu título I, a Constituição de 1791 declara: "Serão estabelecidas festas nacionais para conservar a recordação da Revolução Francesa".

Mas cedo aparece a manipulação da memória. Depois do 9 de Termidor, se é sensível aos massacres e às exceções do Terror, decidindo-se subtrair à memória coletiva "a multiplicidade das vítimas" e "nas festas comemorativas, a censura irá disputá-la com a memória" (op. cit., p. 202). É necessário, aliás, escolher. Apenas três jornadas revolucionárias parecem aos termidoreanos dignas de serem comemoradas: o 14 de julho, o 1º Vindimário, dia do ano republicano que não foi manchado por nenhuma gota de sangue e, com mais hesitação, o 10 de agosto, data da queda da monarquia. Em contrapartida, a comemoração do 21 de janeiro, dia da execução de Luís XVI, não terá êxito: é a "comemoração impossível".

O romantismo reencontra, de um modo mais literário que dogmático, a sedução da memória. Na tradução do tratado de Vico, *De antiquíssima Italorum sapientia* (1710), Michelet pôde ler este parágrafo *Memoria et phantasia*:

> Os latinos designam a memória por *memoria* quando ela reúne as percepções dos sentidos, e por *reminiscentia* quando os restitui. Mas designavam da mesma forma a faculdade pela qual formamos imagens, a que os gregos chamavam *phantasia*, e nós *imaginativa*, e os latinos *memorare* [...]. Os gregos contam também na sua mitologia que as Musas, as virtudes da imaginação, são filhas da memória (1835, ed. 1971, I, pp. 410-11).

Ele encontra aí a ligação entre memória e imaginação, memória e poesia.

Contudo, a laicização das festas e do calendário facilita, em muitos países, a multiplicação das comemorações. Na França, a memória da Revolução deixa-se reduzir à celebração do 14 de julho, cujas vicissitudes Rosemonde Sanson (1976) narrou. Suprimida por Napoleão,

a festa é restabelecida, por proposta de Benjamim Raspail, no 6 de julho de 1880. O relator da proposta de lei declarara: "A organização de uma série de festas nacionais, lembrando ao povo recordações que se ligam à instituição política existente, é uma necessidade reconhecida e posta em prática por todos os governos". No final de 1872, Gambetta escreveu no *La République Française* de 15 de julho: "Uma nação livre tem necessidade de festas nacionais".

Nos Estados Unidos da América, em seguida à Guerra de Secessão, os estados do norte estabelecem um dia comemorativo, festejado a partir de 30 de maio de 1868. Em 1882, deu-se a esse dia o nome de "Memorial Day".

Se os revolucionários querem festas comemorando a revolução, a maré da comemoração é, sobretudo, apanágio dos conservadores e ainda mais dos nacionalistas, para quem a memória é um objetivo e um instrumento de governo. Ao 14 de Julho republicano, a França católica e nacionalista acrescenta a celebração de Joana d'Arc. A comemoração do passado atinge o auge na Alemanha nazista e na Itália fascista.

A comemoração apropria-se de novos instrumentos de suporte: moedas, medalhas, selos de correio multiplicam-se. A partir de meados do século XIX, aproximadamente, uma nova vaga de estatuária, uma nova civilização da inscrição (monumentos, placas de paredes, placas comemorativas nas casas de mortos ilustres) submerge as nações européias. Grande domínio em que a política, a sensibilidade e o folclore misturam-se e que espera os seus historiadores. A França do século XIX encontra em Maurice Agulhon, autor de estudos sobre a estatuomania, o historiador das imagens e dos símbolos republicanos. O desenvolvimento do turismo dá um impulso notável ao comércio de *souvenirs*.

Ao mesmo tempo, o movimento científico, destinado a fornecer à memória coletiva das nações os monumentos de lembrança, acelera-se.

Na França, a Revolução cria os arquivos nacionais (decreto de 7 de setembro de 1790). O decreto de 25 de junho de 1794, que ordena a publicidade dos arquivos, abre uma nova fase, a da pública disponibilidade dos documentos da memória nacional.

O século XVIII criara os depósitos centrais de arquivo (a casa de Savóia em Turim nos primeiros anos do século; Pedro, o Grande,

em 1720, em São Petersburgo; Maria-Teresa em Viena em 1749; a Polônia, em Varsóvia, em 1765; Veneza em 1770; Florença em 1778 etc.).

Depois da França, a Inglaterra organiza, em 1838, o Public Record Office, em Londres. O papa Leão XIII abre ao público, em 1881, o arquivo secreto do Vaticano, criado em 1611. São criadas instituições especializadas, com o fim de formarem especialistas do estudo desses fundos: a École des Chartes em Paris, em 1821 (reorganizada em 1829); o Institur für Österreichische Geschichtsforschung, fundado em Viena, em 1854, por obra de Sickel; a Scuola di Paleografia e Diplomatica, instituída em Florença, por Bonaini, em 1857.

O mesmo aconteceu com os museus: depois de tímidas tentativas de abertura ao público no século XVIII (o Louvre entre 1750 e 1773, o Museu público de Cassel, criado em 1779 pelo landgrave da Assia), e da instalação de grandes coleções em edifícios especiais (o Ermitage, em São Petersburgo, com Catarina II, em 1764, o Museu Clementino do Vaticano em 1773, o Prado, em Madri, em 1785), começou finalmente a era dos museus públicos e nacionais. A Grande Galeria do Louvre foi inaugurada em 10 de agosto de 1793; a Convenção criou um museu técnico com o nome significativo de Conservatoire des Arts et des Métiers; Luís Filipe fundou, em 1833, o Museu de Versailles, consagrado a todas as glórias da França. A memória nacional francesa orienta-se para a Idade Média com a instalação da coleção Du Sommerard, no Museu de Cluny; para a Pré-História, com o Museu de Saint-Germain, criado por Napoleão III em 1862.

Os alemães criaram o Museu das Antigüidades Nacionais de Berlim (1830) e o Museu Germânico de Nuremberg (1852). Na Itália, a Casa de Savóia, ao mesmo em tempo que se realizava a unidade nacional, cria em 1859 o Museu Nacional do Bargello em Florença.

A memória coletiva, nos países escandinavos, acolhe a memória "popular", pois que se abrem museus de folclore na Dinamarca desde 1807; em Bergen, na Noruega, em 1828; em Helsinque, na Finlândia, em 1849; esperando o museu mais completo: o Skansen de Estocolmo, em 1891.

A atenção à memória técnica que d'Alembert invocara na *Enciclopédie* manifesta-se pela criação, em 1852, do Museu das Manufaturas, na Marlborough House, em Londres.

As bibliotecas conhecem um desenvolvimento e uma abertura paralelos. Nos Estados Unidos, Benjamim Franklin havia aberto, desde 1731, uma Biblioteca de Associações, na Filadélfia.

Entre as manifestações importantes ou significativas da memória coletiva, encontra-se o aparecimento, no século XIX e no início do século XX, de dois fenômenos. O primeiro, em seguida à Primeira Guerra Mundial, é a construção de monumentos aos mortos. A comemoração funerária encontra aí um novo desenvolvimento. Em numerosos países é erigido um Túmulo ao Soldado Desconhecido, procurando ultrapassar os limites da memória, associada ao anonimato, proclamando sobre um cadáver sem nome a coesão da nação em torno da memória comum.

O segundo é a fotografia, que revoluciona a memória: multiplica-a e democratiza-a, dá-lhe uma precisão e uma verdade visuais nunca antes atingidas, permitindo, assim, guardar a memória do tempo e da evolução cronológica.

Pierre Bourdieu e a sua equipe puseram bem em evidência o significado do "álbum de família":

> A Galeria de Retratos democratizou-se e cada família tem, na pessoa do seu chefe, o seu retratista. Fotografar as suas crianças é fazer-se historiógrafo da sua infância e preparar-lhes, como um legado, a imagem do que foram [...]. O álbum de família exprime a verdade da recordação social. Nada se parece menos com a busca artística do tempo perdido que estas apresentações comentadas das fotografias de família, ritos de integração a que a família sujeita os seus novos membros. As imagens do passado dispostas em ordem cronológica, "ordem das estações" da memória social, evocam e transmitem a recordação dos acontecimentos que merecem ser conservados porque o grupo vê um fator de unificação nos monumentos da sua unidade passada ou, o que é equivalente, porque retém do seu passado as confirmações da sua unidade presente. É por isso que não há nada que seja mais decente, que estabeleça mais confiança e seja mais edificante que um álbum de família: todas as aventuras singulares que a recordação individual encerra na particularidade de um segredo são banidas, e o passado comum ou, se se quiser, o menor denominador comum do passado, tem a nitidez quase coquetista de um monumento funerário freqüentado assiduamente (1965, pp. 53-54).

Acrescentemos a estas linhas penetrantes uma correção e uma adição. O pai nem sempre é retratista da família; a mãe o é, muitas vezes. Devemos ver aí um vestígio da função feminina de conservação da lembrança ou, ao contrário, uma conquista da memória do grupo pelo feminismo?

Às fotografias tiradas pessoalmente junta-se a compra de postais. Tanto as fotos quanto os postais constituem os novos arquivos familiares, a iconoteca da memória familiar.

Os desenvolvimentos contemporâneos da memória

Concentrando-se nos processos de constituição da memória coletiva, Leroi-Gourhan dividiu a sua história em cinco períodos: "o da transmissão oral, o da transmissão escrita com tábuas ou índices, o das fichas simples, o da mecanografia e o da seriação eletrônica" (1964-1965, p. 65).

Acabamos de verificar o salto realizado pela memória coletiva no século XIX, que a memória em fichas mais não faz que prolongar, tal como a imprensa, fora a conclusão culminante da acumulação da memória desde a Antigüidade. Aliás, Leroi-Gourhan definiu bem os progressos da memória em fichas e os seus limites.

> A memória coletiva tomou, no século XIX, um volume tal que se tornou impossível pedir à memória individual que recebesse o conteúdo das bibliotecas [...]. O século XVIII e uma parte importante do XIX viveram ainda sob cadernos de notas e catálogos de obras; entrou-se em seguida na documentação por fichas, que realmente apenas se organiza no início do século XX. Na sua forma mais rudimentar corresponde já à constituição de um verdadeiro córtex cerebral exteriorizado, já que um simples fichário bibliográfico se presta, nas mãos do utilizador, a arranjos múltiplos [...]. A imagem do córtex é até certo ponto errada, pois se um fichário é uma memória em sentido estrito, é contudo uma memória sem meios próprios de rememoração e a sua animação requer a introdução no campo operatório, visual e manual, do investigador (op. cit., pp. 72-73).

Mas os desenvolvimentos da memória no século XX, sobretudo depois de 1950, constituem uma verdadeira revolução da memória, e a memória eletrônica não é senão um elemento, sem dúvida o mais espetacular.

O aparecimento, no decurso da Segunda Guerra Mundial, das grandes máquinas de calcular, que deve ser introduzido na enorme aceleração da história, e mais particularmente da história técnica e científica a partir de 1860, pode ser recolocado numa longa história da memória automática. Pode-se evocar, a propósito dos computadores, a máquina aritmética inventada por Pascal no século XVII que, em relação ao ábaco, acrescenta à "faculdade de memória" uma "faculdade de cálculo".

A função da memória situa-se da seguinte forma num computador que compreende

a) meios de entrada para os dados e para o programa;
b) elementos dados de *memória*, constituídos por dispositivos magnéticos que conservam as informações introduzidas na máquina e os resultados parciais obtidos no decurso do trabalho;
c) meios de cálculo muito rápido;
d) meios de controle;
e) meios de saída para os resultados.

Distinguem-se as memórias "fatoriais", que registram os dados a tratar, e as memórias "gerais", que conservam temporariamente os resultados intermediários, e certas constantes (cf. Demarne e Rouquerol, 1959, p. 13). Encontra-se, em qualquer espécie de computador, a distinção dos psicólogos entre "memória a curto prazo" e "memória a longo prazo".

Em definitivo, a memória é uma das três operações fundamentais realizadas por um computador, que pode ser decomposta em "escrita", "memória", "leitura" (cf. op. cit., p. 26, fig. 10). Esta memória pode, em certos casos, ser "ilimitada".

A esta primeira distinção na duração entre memória humana e memória eletrônica é necessário acrescentar "que a memória humana é particularmente instável e maleável (crítica, hoje clássica, na psicologia do testemunho judiciário, por exemplo), enquanto a memória das

máquinas se impõe pela sua grande estabilidade, algo semelhante ao tipo de memória que representa o livro, mas combinada, no entanto, com uma facilidade de evocação até então desconhecida" (op. cit., p. 76).

É claro que o fabrico de cérebros artificiais, que apenas está no seu começo, conduz à existência de "máquinas que ultrapassam o cérebro humano nas operações remetidas à memória e ao juízo racional" e à constatação de que "o córtex cerebral, por muito admirável que seja, é insuficiente, como a mão ou a vista" (Leroi-Gourhan, 1964-1965, p. 75). No termo (provisório) de um longo processo, do qual tentei esboçar a história, constata-se que "o homem é conduzido progressivamente a exteriorizar faculdades cada vez mais elevadas" (op. cit., p. 76). Mas torna-se necessário constatar que a memória eletrônica só age sob a ordem e segundo o programa do homem, que a memória humana conserva um grande setor não "informatizável" e que, como todas as outras formas de memória automáticas aparecidas na história, a memória eletrônica não passa de um auxiliar, um servidor da memória e do espírito humano.

Além dos serviços prestados nos diferentes domínios técnicos e administrativos, nos quais a informática encontra as suas primeiras e principais informações, é necessário a nossos fins observar duas conseqüências importantes do aparecimento da memória eletrônica.

A primeira é a utilização dos calculadores nos domínios das ciências sociais e, em particular, daquela em que a memória constitui, ao mesmo tempo, o material e o objeto: a história. A história viveu uma verdadeira revolução documental — aliás, o computador, também aqui, não é mais que um elemento, e a memória arquivista foi revolucionada pelo aparecimento de um novo tipo de memória: o *banco de dados* (cf. o artigo "Documento/Monumento" neste volume).

A segunda conseqüência é o efeito "metafórico" da extensão do conceito de memória e da importância da influência por analogia da memória eletrônica sobre outros tipos de memória.

O mais espantoso destes exemplos é o da biologia. O nosso guia será aqui o prêmio Nobel François Jacob, no seu livro *La logique du vivant, une histoire de l'hérédité* (1970).

Entre os pontos de partida da descoberta da memória biológica, da "memória da hereditariedade", encontra-se o calculador. "Com o desenvolvimento da eletrônica e o aparecimento da cibernética, a organiza-

ção transforma-se em um objeto de estudo da física e da tecnologia" (1970, p. 267). Esta impõe-se cedo à biologia molecular, que descobre que "a hereditariedade funciona como a memória de um calculador" (op. cit., p. 274).

A investigação da memória biológica remonta pelo menos ao século XVIII. Maupertuis e Buffon entrevêem o problema: "Uma organização constituída por um conjunto de unidades elementares exige, para se reproduzir, a transmissão de uma 'memória' de uma geração para outra" (op. cit., p. 142). Para o leibniziano Maupertuis, "a memória que dirige as partículas vivas para formar o embrião não se distingue da memória psíquica" (op. cit., p. 92). Para o materialista Buffon, "o molde interior representa uma estrutura escondida, uma 'memória' que organiza a matéria de forma a produzir a criança à imagem dos pais" (op. cit., p. 94). O século XIX descobre que "quaisquer que sejam o nome e a natureza das forças responsáveis pela transmissão da organização de pais para filhos, é agora claro que é na célula que devem ser localizadas" (op. cit., p. 142). Mas, na primeira metade do século XIX, "apenas o 'movimento vital' pôde desempenhar o papel de memória e assegurar a fidelidade da reprodução" (op. cit., p. 142). Como Buffon, Claude Bernard ainda "coloca a memória, não nas partículas constituintes do organismo, mas num sistema particular que guia a multiplicação das células, a sua diferenciação, a formação progressiva do organismo", enquanto que Darwin e Haeckel "fazem da memória uma propriedade das partículas constituintes do organismo". Mendel descobre, a partir de 1865, a grande lei da hereditariedade. Para explicá-la "é necessário fazer apelo a uma estrutura de ordem mais elevada, mais escondida ainda, mais profundamente encerrada no interior do organismo. É numa estrutura de ordem três que está alojada a memória da hereditariedade" (op. cit., p. 226), mas a sua descoberta será por muito tempo ignorada. É necessário esperar pelo século XX e pela genética para descobrir que essa estrutura organizadora está encerrada no núcleo da célula e que "é nela que se aloja a 'memória' da hereditariedade" (op. cit., p. 198). Finalmente, a biologia molecular encontra a solução. "A memória da hereditariedade está encerrada na organização de uma macromolécula, na 'mensagem' constituída pela disposição de 'motivos' químicos ao longo de um polímero. Esta organização torna-se a estrutura de ordem

quatro que determina a forma de um ser vivo, as suas propriedades, o seu funcionamento" (op. cit., p. 269).

Curiosamente, a memória biológica parece-se mais com a memória eletrônica que com a memória nervosa, cerebral. Por um lado, ela se define também por um programa no qual se vêem fundir duas noções: "a memória e o projeto" (op. cit., p. 10). Por outro lado, é rígida "pela elasticidade dos seus mecanismos; a memória nervosa presta-se particularmente bem à transmissão dos caracteres adquiridos. Pela sua rigidez, a de hereditariedade opõe-se a tal" (op. cit., p. 11). E mesmo, contrariamente aos computadores, "a mensagem da hereditariedade não permite a mínima intervenção concebida do exterior. Aí, não pode haver mudança do programa, nem sob a ação do homem, nem sob a do meio" (op. cit., p. 11).

Para voltar à memória social, as convulsões que se vão conhecer no século XX foram, parece, preparadas pela expansão da memória no campo da filosofia e da literatura. Em 1896, Bergson publica *Matière et mémoire.* Considera central a noção de "imagem", na encruzilhada da memória e da percepção. No termo de uma longa análise das deficiências da memória (amnésia da linguagem ou afasia) descobre, sob uma memória superficial, anônima, assimilável ao hábito, uma memória profunda, pessoal, "pura", que não é analisável em termos de "coisas", mas de "progresso". Esta teoria que realça os laços da memória com o espírito, senão com a alma, tem uma grande influência na literatura. Marca o ciclo narrativo de Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu* (1913-1927). Nasceu uma nova memória romanesca, a recolocar na cadeia "mito-história-romance".

O surrealismo, modelado pelo sonho, é levado a interrogar-se sobre a memória. Em 1822, André Breton anotou nos seus *Carnets:* "E se a memória mais não fosse que um produto da imaginação?". Para saber mais sobre o sonho, o homem deve poder confiar cada vez mais na memória, normalmente tão frágil e enganadora. Daí a importância no *Manifeste du Surréalisme* (1924) da teoria da "memória educável", nova metamorfose das *artes memoriae.*

Aqui é necessário, certamente, evocar Freud como inspirador, em especial o Freud da *Interpretação dos sonhos*, no qual afirma que "o comportamento da memória durante o sonho é certamente significa-

tivo para toda a teoria da memória". A partir do capítulo II, Freud trata da "memória no sonho", em que, retomando uma expressão de Scholz, crê notar que "nada do que possuímos intelectualmente pode ser inteiramente perdido". Mas critica "a idéia de reduzir o fenômeno do sonho ao da rememoração", pois existe uma escolha específica do sonho na memória, uma memória específica do sonho. Esta memória, também aqui, é *escolha*. Porém, Freud não é tentado a tratar a memória como uma coisa, como um vaso reservatório. Mas, ligando o sonho à memória latente e não à *memória consciente* e insistindo na importância da infância na constituição desta memória, contribui, ao mesmo tempo que Bergson, para aprofundar o domínio da memória e para esclarecer, pelo menos no nível da memória individual, esta censura da memória, tão importante nas manifestações da memória coletiva.

A memória coletiva sofreu grandes transformações com a constituição das ciências sociais e desempenha um papel importante na interdisciplinaridade que tende a instalar-se entre elas.

A sociologia representou um estímulo para explorar este novo conceito, assim como para o conceito do tempo. Em 1950, Maurice Halbwachs publicou o seu livro sobre as memórias coletivas. A psicologia social, na medida em que esta memória está ligada aos comportamentos, às mentalidades, novo objeto da nova história, traz a sua colaboração. A antropologia, na medida em que o termo "memória" lhe oferece um conceito mais bem adaptado às realidades das sociedades "selvagens" que esta estuda do que o termo "história", acolheu a noção e explora-a com a história, nomeadamente no seio dessa etno-história, ou antropologia histórica, que constitui um dos desenvolvimentos recentes mais interessantes da ciência histórica.

Pesquisa, salvamento, exaltação da memória coletiva não mais nos acontecimentos mas ao longo do tempo, busca dessa memória menos nos textos do que nas palavras, nas imagens, nos gestos, nos ritos e nas festas; é uma conversão do olhar histórico. Conversão partilhada pelo grande público, obcecado pelo medo de uma perda de memória, de uma amnésia coletiva, que se exprime desajeitadamente na *moda retrô*, explorada sem vergonha pelos mercadores de memória desde que a memória se tornou um dos objetos da sociedade de consumo que se vende bem.

Pierre Nora nota que a memória coletiva, definida como "o que fica do passado no vivido dos grupos, ou o que os grupos fazem do passado", pode, à primeira vista, opor-se quase termo a termo à memória histórica, como se opunham antes memória afetiva e memória intelectual. Até os nossos dias, "história e memória" confundiram-se praticamente, e a história parece ter-se desenvolvido "sobre o modelo da rememoração, da anamnese e da memorização". Os historiadores davam a fórmula das "grandes mitologias coletivas", "ia-se da história à memória coletiva". Mas toda a evolução do mundo contemporâneo, sob a pressão da história imediata em grande parte fabricada ao acaso pela *media*, caminha na direção de um mundo acrescido de memórias coletivas, e a história estaria, muito mais que antes ou recentemente, sob a pressão dessas memórias coletivas. A história dita "nova", que se esforça por criar uma história científica a partir da memória coletiva, pode ser interpretada como "uma revolução da memória" fazendo-a cumprir uma "rotação" em torno de alguns eixos fundamentais: "Uma problemática abertamente contemporânea [...] e uma iniciativa decididamente retrospectiva", "a renúncia a uma temporalidade linear" em proveito dos tempos vividos múltiplos "nos níveis em que o individual se enraíza no social e no coletivo" (lingüística, demografia, economia, biologia, cultura). História que fermenta a partir do estudo dos "lugares" da memória coletiva. "Lugares topográficos, como os arquivos, as bibliotecas e os museus; lugares monumentais como os cemitérios ou as arquiteturas; lugares simbólicos como as comemorações, as peregrinações, os aniversários ou os emblemas; lugares funcionais como os manuais, as autobiografias ou as associações: estes memoriais têm a sua história". Mas não podemos esquecer os verdadeiros lugares da história, aqueles onde se devem procurar não a sua elaboração, não a produção, mas os criadores e os denominadores da memória coletiva: "Estados, meios sociais e políticos, comunidades de experiências históricas ou de gerações, levadas a constituir os seus arquivos em função dos usos diferentes que fazem da memória".

Certamente que esta nova memória coletiva constitui em parte o seu saber com os instrumentos tradicionais, mas diferentemente concebidos. Compare-se a *Enciclopédia Einaudi* ou a *Enciclopédia Universalis* com a venerável *Encyclopaedia Britannica*! Em definitivo, talvez se

encontre melhor na primeira o espírito da *Grande Encyclopédie* de d'Alembert e Diderot, também ela fruto de um período de recolha e de mutação da memória coletiva.

Mas aquela manifesta-se, sobretudo, pela constituição de arquivos profundamente novos em que os mais característicos são os arquivos orais.

Goy (1978) definiu e colocou esta história oral, nascida sem dúvida nos Estados Unidos, onde, entre 1952 e 1959, grandes departamentos de *oral history* foram criados nas universidades de Columbia, Berkeley, Los Angeles, desenvolvida em seguida no Canadá, em Quebec, na Inglaterra e na França. O caso da Grã-Bretanha é exemplar. A Universidade de Essex constitui uma coleta de "histórias de vidas", funda-se uma sociedade, a Oral History Society, criam-se numerosos boletins e revistas, como *History Workshops*, que é um dos principais resultados e uma brilhante renovação da história social e, antes de mais, da história operária, através de uma tomada de consciência do passado industrial, urbano e operário da maior parte da população. Memória coletiva operária em busca da qual colaboram sobretudo historiadores e sociólogos. Mas historiadores e antropólogos encontram-se noutros campos da memória coletiva, na África como na Europa, onde novos métodos de rememoração, como o das "histórias de vidas", começam a frutificar.

No domínio da história, sob a influência das novas concepções do tempo histórico, desenvolve-se uma nova forma de historiografia — a "história da história" — que, de fato é, na maioria das vezes, o estudo da manipulação pela memória coletiva de um fenômeno histórico que só a história tradicional tinha até então estudado.

Encontram-se, na historiografia francesa recente, quatro exemplos notáveis. O fenômeno histórico que foi objeto da memória coletiva é, em dois casos, um grande personagem: Folz (1950) estuda a recordação e a lenda de Carlos Magno, obra pioneira; Tullard (1971) analisa o mito de Napoleão. Mais perto das tendências da nova história, Duby renova a história de uma batalha, primeiro porque vê no acontecimento a pequena ponta de um *iceberg* e, depois, porque vê "esta batalha e a memória que ela deixou, como antropólogo" e segue, "ao longo de uma série de comemorações, o destino de uma lembrança no seio de um conjunto móvel de representações mentais".

Finalmente, Joutard (1977) reencontra no próprio seio de uma comunidade histórica, através dos documentos escritos do passado, e depois através dos testemunhos orais do presente, como ela viveu e vive o seu passado, como constituiu a sua memória coletiva e como esta memória lhe permite fazer face a acontecimentos muito diferentes daqueles que fundam a sua memória, numa mesma linha, e encontrar ainda hoje a sua identidade. Os protestantes de Cevenne, depois das provas das grandes guerras religiosas dos séculos XVI e XVII, reagem à Revolução de 1784, à República, ao caso Dreyfus, às opções ideológicas de hoje, com a sua memória de *camisards*, fiel e móvel como toda memória.

Conclusão: o valor da memória

A evolução das sociedades, na segunda metade do século XX, elucida a importância do papel que a memória coletiva desempenha. Exorbitando a história como ciência e como culto público, ao mesmo tempo a montante, enquanto reservatório (móvel) da história, rico em arquivos e em documentos/monumentos, e aval, eco sonoro (e vivo) do trabalho histórico, a memória coletiva faz parte das grandes questões das sociedades desenvolvidas e das sociedades em vias de desenvolvimento, das classes dominantes e das classes dominadas, lutando, todas, pelo poder ou pela vida, pela sobrevivência e pela promoção.

Mais do que nunca, são verdadeiras as palavras de Leroi-Gourhan: "A partir do *Homo sapiens*, a constituição de um aparato da memória social domina todos os problemas da evolução humana" (1964-1965, p. 24); e ainda: "A tradição é biologicamente tão indispensável à espécie humana como o condicionamento genético o é às sociedades de insetos: a sobrevivência étnica funda-se na rotina, o diálogo que se estabelece suscita o equilíbrio entre rotina e progresso, simbolizando a rotina o capital necessário à sobrevivência do grupo, o progresso, a intervenção das inovações individuais para uma sobrevivência melhorada" (ibidem). A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar *identidade*, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia.

Mas a memória coletiva é não somente uma conquista, é também um instrumento e um objeto de poder. São as sociedades cuja memória social é, sobretudo, oral, ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita, aquelas que melhor permitem compreender esta luta pela dominação da recordação e da tradição, esta manifestação da memória.

O caso da historiografia etrusca constitui talvez a ilustração de uma memória coletiva tão estreitamente ligada a uma classe social dominante que a identificação dessa classe com a nação significou ausência de memória, quando a nação desapareceu:

> Não conhecemos os etruscos, no plano literário, a não ser por intermédio dos gregos e dos romanos: não nos chegou nenhuma relação histórica, admitindo que esta tenha existido. Talvez as suas tradições históricas ou para-históricas nacionais tenham desaparecido com a aristocracia, que parece ter sido a depositária do patrimônio mural, jurídico e religioso da sua nação. Quando esta deixou de existir enquanto nação autônoma, os etruscos perderam, ao que parece, a consciência do seu passado, ou seja, de si mesmos (Mansuelli, 1967, pp. 139-40).

Veyne, estudando o evergetismo grego e romano, mostrou admiravelmente como os ricos "sacrificaram então uma parte da sua fortuna para deixar uma recordação do seu papel" (1973, p. 272), e como, no Império romano, o imperador monopolizou o evergetismo e, ao mesmo tempo, a memória coletiva: "sozinho, manda construir todos os edifícios públicos (à exceção dos monumentos que o Senado e o povo romano erguem em sua honra)" (op. cit., p. 688). E o Senado vingar-se-á, por vezes, pela destruição desta memória imperial.

Balandier fornece o exemplo dos betis dos Camarões, para evocar a manipulação das "genealogias" cujo papel na memória coletiva dos povos sem escrita se conhece: "Num estudo inédito consagrado aos betis dos Camarões meridionais, o escritor Mongo Beti relata e ilustra a estratégia que permite aos indivíduos ambiciosos e empreendedores 'adaptar' as genealogias a fim de legalizar uma preponderância contestável" (1974, p. 195).

Nas sociedades desenvolvidas, os novos arquivos (arquivos orais e audiovisuais) não escaparam à vigilância dos governantes, mesmo que

possam controlar esta memória tão estreitamente como os novos utensílios de produção desta memória, nomeadamente a do rádio e a da televisão.

Cabe, com efeito, aos profissionais científicos da memória, antropólogos, historiadores, jornalistas, sociólogos, fazer da luta pela democratização da memória social um dos imperativos prioritários da sua objetividade científica. Inspirando-se em Ranger (1977), que denunciou a subordinação da antropologia africana tradicional às fontes "elitistas", nomeadamente às "genealogias" manipuladas pelos clãs dominantes, Triulzi convidou à pesquisa da memória do "homem comum" africano. Desejou o recurso, na África, como na Europa,

> às recordações familiares, às histórias locais, de clã, de famílias, de aldeias, às recordações pessoais [...], a todo aquele vasto complexo de conhecimentos não-oficiais, não-institucionalizados, que ainda não se cristalizaram em tradições formais [...] que de algum modo representam a consciência coletiva de grupos inteiros (famílias, aldeias) ou de indivíduos (recordações e experiências pessoais), contrapondo-se a um conhecimento privatizado e monopolizado por grupos precisos em defesa de interesses constituídos (1977, p. 477).

A memória, na qual cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir ao presente e ao futuro. Devemos trabalhar de forma que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens.

Referências bibliográficas

ARIÈS, P. *L'homme devant la mort.* Paris: Seuil, 1977.

ATLAN, H. (1972). "Conscience et désirs dans des systèmes auto-organisateurs", in Morin e Piattelli Palmarini, 1974, pp. 449-65.

BALANDIER, G. *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVe au XVIIe siècle.* Paris: Hachette, 1965.

Balandier, G. *Antropo-logiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1974.

Barthes, R. (1964-1965). "L'ancienne rhétorique, aide-mémoire", *Communications*, nº 16, 1970, pp. 172-229.

Bautier, A.-M. (1975) "Tipologie des ex-voto mentionnés dans les textes antérieurs à 1200", in *Actes du 99e Congrès National des Sociétés Savantes*, vol. I. Paris: Secrétariat d'État aux Universités, 1977, pp. 237-82.

Bautier, R.-H. "Les archives", in C. Samaran (org.), *L'histoire et ses méthodes*, vol. XI. Paris: Gallimard, 1961, Encyclopédie de la Pléiade.

Bergson, H.-L. *Matière et mémoire*. Paris: Alcan, 1896.

Bloch, M. "Blanche de Castille et les serfs du Chapitre de Paris", *Mémoires de la Societé de l'Histoire de Paris et de l'Ile-de-France*, XXXVIII, 1911, pp. 224-72; atualmente também em *Mélanges historiques*. Paris: Sevpen, 1963.

Bourdieu, P. *Un art moyen. Essai sur tes usages sociaux de la photographie*. Paris: Minuit, 1965.

Budge, E. A. e King, L.W. *Annals of the kings of Asyria*. Londres: British Museum, 1902.

Changeux, J.-P. (1972). "Discussion a J.-P. Changeux e A. Danchin. Apprendre par stabilisation sélective de synapses en cours de développement", in Morin e Piattelli Palmarini (orgs.), L'unité de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturels. Paris: Seuil, 1974, pp. 351-57.

Childs, B. S. *Memory and tradition in Israel*. Londres: SCM Press, 1962.

Condominas, G. *L'exotique est quoridien*. Paris: Plon, 1965.

Dahl, N.-A. "Anamnesis. Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif", *Studia Theologica*, I, 4, 1948, pp. 69-95.

Daumas, F. *La civilisation de l'Egypte pharaonique*. Paris: Arthaud, 1965.

Demarne, P. e Rouquerol, M. *Ordinateurs électroniques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

Deshayes, J. *Les civilisations de l'Orient ancien*. Paris: Arthaud, 1969.

Detienne, M. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaique*. Paris: Maspero, 1967.

Diels, H. e Kranz, W. (orgs.) (1931). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlim: Weidmann, 1951.

Duby, G. *Le dimanche de Bouvines, 27 juillet 1214*. Paris: Gallimard, 1973.

Dürig, W. *Geburtstag und Namenstag; eine liturgiegeschichtliche Studie*. Munchen: Zink, 1954.

Ebeling, E.; Meissner, B. e Weidner, E. *Die Inschriften der altassyrischen Könige*. Leipzig: Quelle und Meyer, 1926.

Eickelmann, D. F. "The art of memory: Islamic education and its social reproduction", *Comparative Studies in Society and History*, XX, 1978, pp. 485-516.

Elisseeff, D. e Elisseeff, V. *La civilisation de la Chine classique*. Paris: Arthaud, 1979.

Favier, J. *Les archives*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.

Florès, C. *La mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

Folz, S. *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval*. Paris: Les Belles Lettres, 1950.

Freud, S. (1899). *Die Traumdeutung*. Leipzig, Wien: Deuticke, 1900.

Gardiner, A. H. *Ancient Egyptian onomastica*. Londres: Oxford University Press, 1947.

GERNET, L. *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Maspero, 1968.

GOODY, J. "Mémoire et apprentissage dans tes sociétés avec et sans écriture: la transmission du Bagre", *L'Homme*, XVII, 1977a, pp. 29-52.

______. *The domestication of the savage mind*. Londres: Cambridge University Press, 1977b.

GOY, J. "Orale (histoire)", in J. Le Goff et al. (orgs.), *La nouvelle histoire*. Paris: Retz, 1978.

GUENÉE, B. "Temps de l'histoire et temps de la mémoire au Moyen Age", *Bulletin de la Société de l'Histoire de France*, nº 487, 1976-1977, pp. 25-36.

HALBWACHS, M. *Mémoires collectives*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

HUYGHEBAERT, H. *Les documents nécrologiques*. Turnhout, Paris: Brepols, 1972.

JACOB, F. *La logique du vivant. Une histoire de l' hérédité*. Paris: Gallimard, 1970.

JOUTARD, P. *La légende des camisards: une sensibilité au passé*. Paris: Gallimard, 1977.

LECLERCQ, H. "Memoria", in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. XI, tomo I. Paris: Letouzey et Ané, 1933, cols. 296-324.

LEROI-GOURHAN, A. *Le geste et la parole*. Paris: Michel, 1964-1965, 2 vols. (trad. port. Lisboa: Edições 70, 1981-1983).

LUCKENBILL, D. D. *The Annals of Sennacherib*. Chicago: University of Chicago Press, 1924.

MANSUELLI, G. A. *Les civilisations de l' Europe ancienne*. Paris: Arthaud, 1967.

MEIER, C. "Vergessen, Erinnern, Gedächtmis im Gott-Mensch-Bezug", in H. Fromm et al. (orgs.), *Verbum et signum*, vol. I. München: Fink, 1975, pp. 193-94.

MEUDLERS, M; BRION, S. e LIEURY, A. "Mémoire", in *Encyclopaedia Universalis*, vol. X. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1971, pp. 785-91.

MICHELET, J. *De antiquíssima Italorum sapientia*. Bruxelas: Whalen, 1835; atualmente também em *OEuvres complètes*, vol. I. Paris: Flammarion, 1971 (trad. franc. G. Vico).

MORIN, E. e PIATTELLI PALMARINI, M. (orgs.) *L'unité de l' homme. Invariants biologiques et universaux culturels*. Paris: Seuil, 1974.

MURET, P. *Cérémonies funèbres de toutes les nations*. Paris: Le Petit, 1675.

NADEL, S. F. A *black byzantium. The kingdom of Nupe in Nigeria*. Londres: Oxford University Press, 1942 (ed. em Londres, Oxford University Press, 1969).

NORA, P. "Mémoire collective", in J. Le Goff, R. et al. (orgs.), *La nouvelle histoire*. Paris: Retz, 1978.

NOTOPOULOS, J. A. "Mnemosyne in oral literature", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, LXIX, 1938, pp. 465-93.

OEXLE, O. G. "Memoria und Memorialüberlieferung in früheren Mittelalter", *Frühmittelalterliche Studien*, X, 1976, pp. 70-95.

OZOUF, M. *La fête révolutionnaire: 1789-1799*. Paris: Gallimard, 1976.

PIAGET, J. e INHELDER, B. *Mémoire et intelligence*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

RANGER, T. O. "Memorie personali ed esperienza popolare nell'Africa Centro-Orientale", *Quaderni Storici*, XII, 35, 1977, pp. 359-402.

RICHÉ, P. *Les écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du Ve siècle au milieu du XIe*. Paris: Aubier-Montaigne, 1979.

ROBERT, L. "Epigraphie", in C. Samaran (org.), *L'histoire et ses méthodes*, vol. XI. Paris: Gallimard, 1961, Encyclopédie de la Pléiade.

SANSON, R. *Le 14 juillet (1789-1975). Fête et conscience nationalle.* Paris: Flammarion, 1976.

SCHONEN, S. DE. *La mémoire: connaissance active du passé.* Paris, La Haye: Mouton, 1974.

SVENBRO, J. La parole et le marbre. Aux origines de la poétique grecque. Tese, Lund, 1976.

TRIULZI, A. "Storia dell'Africa e fonti orali", *Quaderni Storici*, XII, 35, 1977, pp. 470-80.

TULLARD, J. *Le mythe de Napoléon.* Paris: Colin, 1971.

VERNANT, J.-P. *Mythe et pensée chez les grecs. Études de psychologie historique.* Paris: Maspero, 1965.

VEYNE, P. *Le pain et le cirque.* Paris: Seuil, 1973.

VOVELLE, M. (org.). *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles.* Paris: Gallimard, 1974.

WARD-PERKINS, J. B. (1965). "Memoria. Martyr's tomb and martyr's Church", in *Akten des VII Internacionalen Kongresses für christliche Archäologie, Trier, 5-11, September.* Cidade do Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1969.

YATES, F. A. "The Ciceronian art of memory", in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, vol. II. Firenze: Sansoni, 1955, pp. 871-99.

________. *The art of memory.* Londres: Routledge and Kegan Paul, 1966.

ZUMTHOR, P. *Essai de poétique médiévale.* Paris: Seuil, 1972.

CALENDÁRIO*

Falar-se-á aqui do sistema de medida do tempo ligado à organização cósmica, cuja menor unidade é o dia; poremos à parte o outro sistema, mais abstrato, de medida do tempo que se baseia na hora e que deu origem a uma série de instrumentos, alguns dos quais, hoje, nos parecem arcaicos (clepsidras, ampulhetas, relógios de sol), e a outros cada vez mais aperfeiçoados (relógios de torre, pêndulos, relógios de pulso, cronômetros). O sistema horário define um tempo simulta-

* Instrumento de medida do tempo individual e coletivo (cf. *tempo/temporalidade*), o calendário é, exatamente por isso, em qualquer *sociedade*, por mais diversa que seja, um instrumento do poder religioso ou laico, e em particular do poder do *Estado*. Permite de fato realizar, com o controle do tempo, o controle dos homens nas suas atividades econômico-sociais que, através do calendário, são ritualmente separadas no tempo (cf. *rito*). A construção de um calendário é o resultado da observação dos ciclos cósmicos (cf. *ciclo, cosmologias, astronomia*), praticada muitas vezes por especialistas, membros de um clero (cf. *clérigo/leigo*) ou *intelectuais* a serviço das autoridades estatais. Estes ciclos projetam-se na organização das atividades humanas, já que a natureza fornece à cultura (cf. *natureza/cultura*) uma distinção entre a *festa* e os dias normais, os períodos fastos e os nefastos (cf. *astrologia*) etc. O conteúdo de um calendário está ligado ao complexo jogo de relações entre as exigências da religião e a vida econômica e social (cf. *sagrado/profano*). No mundo moderno, o lugar da religião no calendário remete às vezes para a *utopia*. Finalmente, o calendário consolida cronologias (era, séculos etc.) e identifica-se em última análise com a *história*, cuja *periodização* ritma.

neamente coletivo e individual, suscetível de uma mecanização cada vez mais avançada, mas também de uma manipulação subjetiva muito sutil. O tempo do calendário é totalmente social, mas submetido aos ritmos do universo. Deriva de observações e de cálculos que dependem também do progresso das ciências e das técnicas. Interessar-nos-emos aqui não apenas pelos sistemas de calendário das sociedades humanas, mas também pelos objetos — calendários e almanaques — através dos quais os homens compreenderam e compreendem tais sistemas. O calendário, objeto científico, é também um objeto cultural. Ligado a crenças, além de a observações astronômicas (as quais dependem mais das primeiras do que o contrário), e não obstante a laicização de muitas sociedades, ele é, manifestamente, um objeto religioso. Mas, enquanto organizador do quadro temporal, diretor da vida pública e cotidiana, o calendário é, sobretudo, um objeto *social*. Tem, portanto, uma história, aliás muitas histórias, já que um calendário universal é ainda hoje do domínio da utopia, ainda que, à primeira vista, a vida internacional dê a ilusão de uma relativa unidade de calendário.

Calendário e controle do tempo

A conquista do tempo através da medida é claramente percebida como um dos importantes aspectos do controle do universo pelo homem. De um modo não tão geral, observa-se como, numa sociedade, a intervenção dos detentores do poder na medida do tempo é um elemento essencial do seu poder: o calendário é um dos grandes emblemas e instrumentos do poder; por outro lado, apenas os detentores carismáticos do poder são senhores do calendário: reis, padres, revolucionários. Escreveu Georges Dumézil:

> Depositário dos acontecimentos, lugar de potências e ações duráveis, lugar das ocasiões místicas, o quadro temporal adquire um interesse particular para quem quer que seja, deus, herói ou chefe, que queira triunfar, reinar, fundar: ele, quem quer que seja, deve tentar assenhorear-se do tempo, tal como do espaço. O uso das datas "Ano III da república", "Ano X do fascismo" é a sobrevivência moderna (em parte laicizada) de um antiqüíssimo princípio (1935-1936, p. 240).

Nas cosmogonias, os deuses criadores do universo são, muitas vezes, explicitamente, também os criadores do calendário. No mito do nascimento do mundo, dos índios pueblos do Novo México e do Arizona, uma das suas irmãs criadoras, Iatiku, cria os deuses senhores das estações, reguladoras das funções meteorológicas. No Antigo Testamento está escrito: "E disse Deus: Que haja luzes no firmamento do céu para distinguir o dia e a noite e que sejam como sinais para as estações, para os dias e para os anos [...]" (Gênese, I, 14). O ritual asteca do magnífico *Codex borbonicus* põe a reforma do calendário sob a proteção do deus Cipactonal e da sua esposa Oxomoco, que são representados enquanto deliberam sobre este problema numa caverna.

A instituição e a reforma dos calendários é — tecnicamente — obra de especialistas, em geral astrônomos. Na China, era tal o gosto das elites pela ciência do calendário que este era objeto de uma ciência autônoma, como se vê, por exemplo, na grande enciclopédia ilustrada do século XVIII, o *T'u-Shu Chi-Ch'êng* (coleção de pinturas e de escritos). Mas a iniciativa e a promulgação das reformas pertencem quase sempre ao poder político, especialmente quando este goza de uma autoridade sagrada mais ainda do que pública. A manipulação do calendário pode ser considerada um direito real. O mítico imperador chinês Yao, considerado pela ciência moderna a encarnação de um herói civilizador, teria feito instituir um calendário oficial pelos seus astrônomos. "Senhor único do calendário e, a este título, animador de toda a terra chinesa: assim aparece, na tradição dos Han, o Filho do Céu" (Granet, 1929).

No ano 110 a.C. o imperador Wu celebra um sacrifício ao Céu (*fêng*) ligado à reforma do calendário, e na ocasião da celebração de uma segunda cerimônia *fêng*, no ano 106, inaugura uma nova Casa do Calendário (Ming T'ang). O astrônomo persa Giamāl ad-Dīn estabelece, em 1267, um novo calendário para os mongóis. Khubilai encarrega Kuo Shou-Ching, engenheiro, hidrógrafo, matemático e astrônomo, de reformar o calendário (1276-1281) e cobre-o de honras.

Em 46 a.C., Júlio César faz reformar o calendário romano influenciado pelos conselhos de Sosígenes, astrônomo grego de Alexandria, e, a 1º de janeiro do ano 45 a.C., entra em vigor o novo calendário, dito juliano. Este ato coincide com o momento em que (46 a.C.)

César se arvora em ditador por dez anos, adquirindo, assim, um poder quase absoluto.

Em um outro contexto e em outro nível, o absolutismo iluminado da Europa do século XVIII compreendeu que o uso do calendário se situava na esfera do poder. Em 1700, Leibniz fez introduzir nos estados do eleitor de Brandemburgo um monopólio de Estado sobre os calendários, como acontecia na China, país pelo qual nutria um grande interesse, e fez destinar os proventos do monopólio à Academia de Berlim, fundada em 11 de julho de 1700 (cf. Lach, 1957).

Mas é claro que foram sobretudo os poderes religiosos, as igrejas e os cleros, onde estes existiam, a tentar obter o controle do calendário, que tinha aliás raízes profundas no sagrado. Em Roma, onde o poder religioso esteve sempre intimamente ligado ao poder político, atribui-se a criação do primeiro calendário a Numa Pompílio, o fundador dos ritos e das instituições religiosas (*sacra*). Mas o controle do calendário era necessário às autoridades religiosas também como meio de controle do calendário litúrgico, quadro e fundamento da vida religiosa.

O lugar que o calendário ocupa nos primeiros séculos do cristianismo demonstra a sua importância para a Igreja cristã. A apocalíptica hebraica do I século d.C. confere um caráter sagrado ao calendário, considerado "expressão da determinação do tempo por Deus" (Danielou e Marrou, 1963, p. 65), e as especulações sobre o calendário sagrado desempenham um papel importante no nascimento do gnosticismo, por exemplo, no alexandrino Basilides, no início do século II. Já são Paulo, na Epístola aos Galateus, combatia estas tendências do milenarismo hebraico: "Mas agora que conhecestes Deus, ou melhor, que ele vos conheceu, por que vos voltais de novo para esses elementos sem força nem valor, os quais quereis novamente servir? Observai dias, meses, estações e anos. Temo por vós, de ter talvez trabalhado em vão por vós" (Galateus, 4, 9-10). Uma data adquire rapidamente uma importância essencial no calendário romano: o domingo de Páscoa, dia da ressurreição de Cristo, "primeiro dia" por excelência. Ora, a determinação da data da Páscoa, que vai de encontro a uma multiplicidade de costumes e que suscita lutas obstinadas, dá também lugar a uma nova ciência, o *cômputo* eclesiástico. O Concílio de Nicéia, em 325, faz do domingo um dia feriado e fixa a Páscoa no primeiro domingo sucessivo ao primeiro

plenilúnio da primavera. Diz o texto do Concílio: "Páscoa é o domingo que segue o décimo quarto dia da lua que chega a tal idade a 21 de março ou imediatamente depois" (em 325, o equinócio da primavera era a 21 de março).

Em 389, o calendário compreende apenas, daí para a frente, festas cristãs, à exceção do 1º de janeiro, dos aniversários dos imperadores e dos aniversários da fundação de Roma e de Constantinopla. A ciência do cômputo suscita, depois, inumeráveis obras em todas as partes do mundo cristão, em grego, em siríaco e em armênio. Entre a produção latina destaca-se o *De temporum ratione* (725), do venerável Beda A par do calendário dionisiano, ou alexandrino, fundado num ciclo de 19 anos (proposto em 525 por Dionísio, o Pequeno, no seu *Libellus de ratione Paschae*, e rapidamente adotado pela liturgia romana e pela franca), manteve-se até o século VIII um calendário fundado num ciclo de 84 anos, adotado nas ilhas Britânicas, especialmente pelos irlandeses.

No Ocidente latino, a Igreja Católica romana conquistou poder suficiente para impor, como se verá, uma reforma do calendário juliano em 1582. O calendário que daí resultou foi chamado gregoriano, do nome de Gregório XIII, o papa que operou a reforma.

Não obstante os estreitos laços entre calendário e liturgia, entre calendário e poder religioso, o calendário litúrgico e o corrente acabaram por ser mais ou menos independentes, quer devido à laicização do tempo à imagem dos poderes públicos, quer devido ao fato de, mesmo numa sociedade tradicional, ter-se introduzido uma distinção entre os dois calendários.

Georges Niangoran-Bouah encontrou recentemente, em certos povos africanos, calendários rituais já assinalados por Henri Hubert, que escrevia (1905, p. 7): "A África possui também sistemas de calendário que foram inventados propositadamente para regular a periodicidade dos atos religiosos ou mágicos, e são, ou foram, empregues paralelamente ao calendário usual, para este fim especial [...]". Estes calendários rituais são controlados pelo clero dos santuários das divindades máximas, que confia a responsáveis a função de assegurar o respeito pelo sistema do calendário: "A sua tarefa, de importância vital, consiste em dizer, sem errar e sem hesitações, as proibições dos dias rituais e em fornecer as datas das cerimônias religiosas (mês, estação, ano). Estes depositários

de uma velha tradição, que poderiam, com toda a justiça, ser chamados 'calendários falantes', fazem pensar nos atuais relógios falantes" (Niangoran-Bouah, 1964, p. 49).

Estes "calendários falantes" não são designados pelos critérios de clã, mas numa base puramente religiosa no âmbito de cada santuário. No entanto, cada patriarca do clã tem de assumir as responsabilidades de "calendário falante". A existência dos "calendários falantes" põe em evidência a enorme importância religiosa, social e política da função do calendário, cuja transmissão oral é escrupulosamente assegurada, quando a sua difusão não pode ser efetuada por outros meios.

A resistência ao poder do calendário manifestou-se muitas vezes, tão profundamente radicadas estão as tradições no espírito e na prática dos povos, das nações e das sociedades.

No Egito, estava em vigor desde o V milênio a.C. um calendário antiqüíssimo que compreendia doze meses de trinta dias, isto é, um ano de trezentos e sessenta dias, mais cinco dias complementares no fim do décimo segundo mês. Assim, o calendário atrasava um dia a cada período de quatro anos. A diferença entre o calendário e as estações desaparecia somente no fim de um período superior aos mil e quatrocentos anos, chamado período sotríaco. Em 238 a.C., o faraó Ptolomeu III Evérgeta decretara a adição de um sexto dia suplementar a cada período de quatro anos, para corrigir este calendário, chamado *calendário vago*. Mas esta reforma ia contra os hábitos e não se pôde aplicar. Dois séculos depois, Augusto, que, em 29 a.C., introduziu no Egito a reforma juliana, não conseguiu fazê-la adotar a não ser nos atos públicos.

A reforma gregoriana de 1582 deparou-se com uma viva resistência, até nos meios católicos, porque, ao sacrificar dez dias, parecia romper a continuidade do tempo e cometer um sacrilégio. No entanto, esta foi adotada a partir de 1582 na Itália, Espanha, Portugal, nos Países Baixos, na França. Mas, na Polônia, a adesão deu-se apenas em 1586, depois de uma série de desordens, e, na Hungria, em 1587. A resistência evidentemente veio, sobretudo, dos países protestantes, em conformidade com o dito de Kepler: "Os protestantes preferem estar em desacordo com o sol do que em acordo com o papa". Os protestantes dos Países Baixos, da Alemanha e da Suíça não adotaram o calendário juliano senão em 1700, e, quando a Inglaterra (seguida pela Suécia) adotou finalmente

a reforma, em 1762, cortejos de manifestantes desfilaram gritando: "Devolvam-nos os nossos onze dias!".

Mas o mais célebre exemplo histórico de rejeição de uma reforma do calendário é provavelmente o da Revolução Francesa. Os revolucionários compreenderam perfeitamente a aposta ideológica — e logo política — que se fazia no calendário. O segundo relator do projeto do calendário republicano, Hertault-Lamerville, dizia em 1799: "A divisão do tempo é uma das concepções mais ousadas e mais úteis do espírito humano [...]". O calendário revolucionário respondia a três objetivos: romper com o passado, substituir pela ordem a anarquia do calendário tradicional, assegurar a recordação da revolução na memória das gerações futuras.

Como Mona Ozouf muito bem observou (1976, p. 190), "o tempo previsto pela revolução pareceu novo, não só pela sua escansão, mas também pela sua estrutura". O primeiro relator do calendário, Romme, membro da Convenção, sublinhava o escândalo que seria se fossem utilizadas as mesmas "tábuas" do período monárquico para o período republicano: "Queremos nós ver sobre as mesmas 'tábuas', que tanto podem ter sido gravadas por um buril aviltado como por um fiel e livre, os crimes venerados dos reis e a execração a que hoje estão votados?"

A ruptura com o passado foi assinalada também pela escolha do início do ano (que, neste caso, era o início de uma era). Beneficiando-se de um feliz acaso, os membros da Convenção puderam fazer coincidir a história com a ordem natural: o dia 22 de setembro de 1792, dia da proclamação da República, era o equinócio de outono. Mona Ozouf (op. cit., p. 191) recorda que o relatório de Romme sublinhou longamente "esta milagrosa simultaneidade: no 'mesmo dia' o sol iluminou os dois pólos e o archote da liberdade iluminou a nação francesa. No 'mesmo dia' o sol passou de um hemisfério para o outro e o povo do governo monárquico, para o republicano".

A segunda grande perturbação vem de uma racionalização do calendário. Não se tratava de hostilidade em relação à religião, mas sim à desordem de um calendário "desonrado" — mesmo depois da reforma de Gregário XIII — por "variações desordenadas": as festas móveis. Todavia, a empresa foi longe. O que provocou a maior perturbação foi a substituição da semana pela década de dez dias, a divisão do mês em

três décadas, e a invenção de novos nomes para os dez dias da década: *primodí, duodí, tridí, quartidí, quintidí, sestidí, septidí, octidí, nonidí, decadí.* Tendo os meses uniformemente 30 dias, foi necessário acrescentar, no fim do ano, isto é, em setembro, cinco dias complementares, e em todos os quatro anos um sexto dia, a que foi dado o nome de *jour de la Révolution.* Também os nomes dos meses foram reinventados, com a dupla preocupação de adaptar a ordem do calendário à ordem da natureza e do clima e de encontrar sonoridades poéticas e musicais. O outono compreendia então: vindimário, brumário, frimário; o inverno: nivoso, pluvioso, ventoso; a primavera: germinal, floreal, pradial; o verão: messidor, termidor, frutidor.

Enfim, para garantir no futuro o poder da Revolução, o calendário estabeleceu um certo número de festas destinadas a perpetuar-lhe a recordação e a vitalidade. Depois da queda de Robespierre, em 9 do termidor, os republicanos sentiram a necessidade de depurar um calendário demasiado sangrento e, sem tocar no 14 de Julho, aurora resplandecente da Revolução, data fora de discussão, equilibraram, por exemplo, a recordação da queda da monarquia (10 de agosto) com o particular relevo dado ao 1º do vindimário, jornada absolutamente pacífica de proclamação "parlamentar" da República. Com mais razão, querer-se-á, sem no entanto ousar, introduzir no calendário o 18 do frutidor (o 18 do brumário) do ano V (5 de setembro de 1797), data do golpe de Estado do Diretório que, a pretexto de consolidar a República, marca de fato, com o apelo ao exército e à polícia, um princípio de contra-revolução. O defeito "lógico" do calendário revolucionário é o de não conseguir estabilizar-se.

Mas há mais. Sem terem consciência disso, membros da Convenção, possuídos de universalismo, criaram um calendário ligado às condições naturais da França. O 1º do vindimário é o dia do equinócio de outono em Paris: portanto, o novo calendário dependia de um cálculo relativo ao meridiano de Paris, e, além disso, os nomes dos meses correspondiam apenas ao clima da França, ou ao de uma pequena parte da Europa.

Não foi necessário, no entanto, que o mundo rejeitasse este calendário, que a Convenção esperava ver universalmente adotado. A rejeição mais forte veio da própria França. Certamente, a desordem verificada no exercício do que restava do culto religioso e a perturbação dos numerosos franceses que ficaram presos aos aspectos cristãos do calendário tradicional contribuíram para a reação hostil de grande parte do país. Mas o que o fez explodir foi, sobretudo, a supressão brutal das tradições ligadas ao calendário. Toda a vida cotidiana, afetiva, fantástica, de uma sociedade depende do seu calendário. Os revolucionários, conscientes do peso das tradições, pensaram satisfazê-las criando festas aparentemente tradicionais, nas primeiras décadas de cada mês: festa da juventude a 10 de germinal, dos esposos a 10 de floreal, da agricultura a 10 de messidor, dos anciãos a 10 de frutidor etc. Mas estas festas não estavam radicadas no húmus da tradição. Ora, salvo raras exceções (por exemplo, a *fête des mères*, no calendário da França contemporânea, ligada a uma profunda evolução da família, da sensibilidade... e da publicidade comercial), as únicas festas modernas que tiveram sucesso foram as que se instalaram em datas de festas antigas, das quais mais ou menos asseguram a continuidade (o que a Igreja cristã soube admiravelmente fazer, durante muito tempo).

A oposição concentrou-se na novidade mais traumatizante: a passagem da semana de sete a dez dias e a substituição do domingo pelo decadí. Um documento significativo é citado, entre outros, por Mona Ozouf (1976, p. 188).

O comissário da polícia de Chateauroux escreve à municipalidade daquela comuna no ano VII (1799-1899):

> Só aos domingos e nos dias feriados do velho calendário se observa o repouso: nestes dias, todas as oficinas, quer em locais fechados, quer ao ar livre, estão hermeticamente fechadas; os locais públicos, tais como os passeios, os cafés, os bilhares, as tabernas e os outros locais são freqüentados com notável afluência, concentrações numerosas formam-se nas vias públicas e fazem-se jogos de péla (jogos com bola de borracha) ignorando o vosso decreto. Pelo contrário, nos dias de decadí o artesão fecha a loja e trabalha dentro de casa. Também o negociante se dedica a trabalhos internos, os fabricantes têm abertas as numerosas oficinas que não são visíveis da via pública; do mesmo modo, não são interrompidos os trabalhos que se fazem sobretudo ao ar livre, tais como o cultivo das terras, os trabalhos de

> pedreiro, a carpintaria, a fiação de lã e outros; há uma espécie de solidariedade para proteger os transgressores à lei e para subtraí-los à minha vigilância [...].

Assim, o calendário republicano instaurado pelo decreto da Convenção a 5 de outubro de 1793 (14 do vindimário do ano II) foi abolido por um decreto de Napoleão em 9 de setembro de 1805, e o calendário tradicional entrou novamente em vigor a 1º de janeiro de 1806. O calendário republicano durara treze anos.

Voltar-se-á mais tarde, a propósito das divisões do calendário, às relações entre este e os ritmos do trabalho, do tempo livre e das festividades. Os que controlam o calendário controlam indiretamente o trabalho, o tempo livre e as festas. Por ora, limitar-nos-emos a dois exemplos que permitem melhor evidenciar a extensão das relações entre tempo e poder.

Nos diversos sistemas socioeconômicos e políticos, o controle do calendário torna mais fácil a manipulação de dois instrumentos essenciais do poder: o imposto, no caso do poder estatal, e os tributos, no caso do poder feudal.

Uma pequena tábua babilônica do tempo de Hammurabi (1728-1868 a.C.) reporta o seguinte edito: "Hammurabi, ao seu ministro Sin-Idinnam, diz: o ano está fora do lugar. Faz registrar o próximo mês com o nome de ululu II (segundo mês ululu). O pagamento dos impostos a Babilônia, em vez de terminar a 25 de tishritu, deverá concluir-se a 25 de ululu II" (Couderc, 1946, p. 57). A própria designação de "calendário" deriva do latim *calendarium* que queria dizer "livro de contas", porque os juros dos empréstimos eram pagos nas *calendae*, o primeiro dia dos meses romanos.

O outro exemplo é referente ao tempo dos senhores do Ocidente medieval:

> O tempo dos senhores é também o tempo dos tributos camponeses. O ano é marcado por grandes festas. Entre estas, há umas que catalizam a sensibilidade temporal da massa rural: os prazos feudais em que se pagam os tributos em produtos naturais ou em dinheiro. Estas datas variam conforme as regiões e os domínios, mas uma época ressalta nesta cronologia dos prazos: o fim do Verão em que se cobra o essencial do imposto senhorial sobre as colheitas. A grande data do "prazo"é são Miguel (29 de setembro), às vezes substituída por são Martinho no Inverno (11 de novembro) (Le Goff, 1964).

Tudo conspira, aqui, para apanhar o camponês na armadilha do calendário: o tempo da natureza e do trabalho, o tempo do senhor, o tempo da Igreja.

O Céu e a Terra: a Lua, o Sol, os homens

Sociólogos e antropólogos insistiram sobre a origem social dos calendários desde as sociedades mais antigas. Hubert e Mauss (1909), por exemplo, sublinharam a discordância entre os calendários sagrados e os ritmos cósmicos. Mircea Eliade (1948) chamou a atenção para o fato de tal discrepância vir, sobretudo, das dificuldades das sociedades arcaicas em medir o tempo natural e do interesse pelos fenômenos naturais, não enquanto tais, mas por seu significado religioso. Parece que ambos, ao mesmo tempo, têm e não têm razão. O calendário depende do tempo cósmico, regulador da duração que se impõe a todas as sociedades humanas; mas estas captam-no, medem-no e transformam-no em calendário segundo as suas estruturas sociais e políticas, seus sistemas econômicos e culturais e seus instrumentos científicos e tecnológicos.

A grande complexidade dos problemas do calendário não deriva apenas da relação, já por si complexa, entre calendário e sociedade global, mas, em primeiro lugar, das dificuldades com que deparam todas as sociedades no controle do tempo natural. A primeira divisão do tempo natural que se apresenta aos homens, o dia, é uma unidade demasiado pequena para permitir o controle da duração. Querendo encontrar unidades maiores, os dois pontos de referências naturais são a Lua e o Sol. O Antigo Testamento diz de Yahwēh: "Fez a lua para marcar as estações, o sol conhece o seu ocaso" (Salmos, 104, 19).

Ao olhar para o céu, o ciclo mais fácil de observar é o da Lua, o que leva a privilegiar o mês, pois que a lunação — duração da revolução sinóptica, isto é, o tempo que separa duas voltas da Lua em conjunção com o Sol — dura em média cerca de 29 dias e meio. Por outro lado,

se se é mais sensível ao ciclo estacional da vegetação e aos aspectos climáticos, o ritmo que se impõe é o do ano. O indicador celeste é então o Sol, pois que o ano é o tempo de uma revolução da Terra em torno do Sol. Esta revolução dura em média 365,24220 dias.

O papel da Lua apareceu muito cedo nas sociedades antigas, mas só pouco a pouco foi compreendido. No século IV a.C., os gregos descobriram o mecanismo dos eclipses e compreenderam, assim, o papel do movimento do Sol na sucessão dos dias e das noites, apesar de o seu nascer e de seu caso estarem defasados em relação à claridade diurna e de poder ser ocultado pelas nuvens. Em 1543, a revolução copernicana fez reconhecer que é a Terra que gira em volta do Sol e não vice-versa, e que o dia estava ligado à rotação da Terra sobre si própria; mas, pelo que diz respeito ao calendário, tratava-se apenas de precisar o modo como o Sol exerce a sua influência nos ciclos terrestres.

Mas a elaboração de um calendário, mesmo pondo à parte a importância dos elementos religiosos, culturais e políticos, é complicada em virtude do próprio cálculo dos movimentos dos corpos celestes, de que o calendário depende, e isto por três motivos:

1) estes movimentos não são completamente regulares;
2) as sociedades humanas só gradualmente chegaram ao conhecimento exato destas medidas;
3) para terem calendários utilizáveis, aquelas devem poder aplicar aos movimentos naturais sistemas artificiais de cálculo e de numeração que não são feitos para esse fim e que comportam cifras simples e inaplicáveis com exatidão àqueles fenômenos.

A duração do mês lunar varia desde cerca de vinte e nove dias e seis horas a cerca de vinte e nove dias e vinte horas. Esta irregularidade põe não só delicados problemas de cálculo, mas implica também a necessidade de observações freqüentes e de decisões autoritárias para fixar ou retificar as datas, reforçando, assim, o poder daqueles que detêm o controle do tempo.

Na antiga Caldéia, o início do mês era em parte empírico, determinado pelo aparecimento, constatado pelos sacerdotes, da Lua Nova. Normalmente, esta tem lugar dois dias após a conjunção da Lua

com o Sol. Se, no vigésimo nono dia do mês, se vê o crescente da Lua quando se observa a parte ocidental do céu ao pôr-do-sol, é proclamado o início de novo mês. Senão, repete-se a observação no dia seguinte. Se, passado o trigésimo dia, o estado do céu não permite avistar a Lua, o grande sacerdote proclama igualmente o início do novo mês ao som de trompa.

Para remediar a irregularidade dos meses lunares na organização do ano, os caldeus fixavam então a duração dos meses em vinte e nove ou trinta dias e contavam doze meses por ano, num total de trezentos e cinqüenta e quatro dias. O atraso em relação ao ano cósmico atingia, em geral, um mês a cada três anos, e, a esta altura, um decreto real ordenava que se acrescentasse um décimo terceiro mês, com a conseqüência de uma grande confusão quando se instaurava este mês suplementar e, mais ainda, no que se referia a seu registro nos atos oficiais (por vezes, era decretado dois anos em seguida).

Os hebreus adotaram o seguinte sistema: para eles, o grande problema era a determinação da data da Páscoa, que devia começar num dia de Lua Cheia, durante o equinócio da primavera. Além disso, no terceiro dia da Páscoa era preciso oferecer ao Senhor as primícias da ceifa da cevada. Os três dias da Páscoa deviam calhar a 14, 15 e 16 do mês de nīsān, o mês das flores, que depois de Moisés foi o primeiro mês do ano religioso (o ano civil começava no outono no mês de tishrī), porque era a época do êxodo do Egito. Se a cevada parecia não estar madura em 16 de nīsān, o grande sacerdote decretava a reduplicação do mês de adār (o décimo terceiro mês chamava-se veodār, quer dizer, o segundo adār), e a Páscoa era celebrada trinta dias depois.

Este exemplo mostra a complexidade dos fatores que presidem à elaboração do calendário: a dependência da natureza, o papel do poder dominante (aqui na sua expressão religiosa e sacerdotal), o peso da história, a força do enraizamento econômico-social, o prevalecer ocasional do fenômeno agrícola, as conseqüências da insuficiência de um instrumental científico que permita a previsão.

Na Grécia antiga, os erros de cálculo sobre a duração da lunação, por excesso ou por defeito, levaram a uma grande confusão no uso dos meses intercalares, até a descoberta, lendariamente atribuída a Meton, do fato de dezenove anos conterem exatamente duzentos e trinta e cinco lunações, ou seja, a cada período de dezenove anos recomeça o mes-

mo ciclo de lunações. Segundo Diodoro de Sicília, o *ciclo metônico* teria sido proclamado nos jogos olímpicos de 432 a.C.; os atenienses teriam mandado gravar em letras de ouro o ciclo metônico nas colunas do templo de Minerva, e ao número de ordem de um ano no ciclo chamar-se-ia "número de ouro". Outros autores atribuem a descoberta a Calipo, enquanto a sua introdução em Atenas teria tido lugar em meados do século IV a.C. Um documento testemunha o seu emprego em 342 a.C.

Os hebreus, que entraram em contato com a cultura grega na época helenística, adotaram o ciclo metônico e aperfeiçoaram-no definitivamente no século IV, intercalando um décimo terceiro mês no terceiro, sexto, oitavo, décimo primeiro, décimo quarto e décimo nono anos do ciclo de dezenove anos. Enfim, na época moderna, o início dos meses hebraicos não estava ainda dependente da observação da Lua Nova, mas sim de um cálculo teórico. Eis como se adaptou, no decurso dos séculos, um calendário lunar.

O calendário muçulmano foi sempre lunar e ainda o é hoje; mas enquanto os árabes antigos, como os caldeus e os hebreus, usavam os meses intercalares, Maomé proibiu esta prática, assim como qualquer calendário solar era considerado tabu. O ano muçulmano compreende então doze meses, alternativamente de trinta e vinte e nove dias, num total de trezentos e cinqüenta e quatro dias. Neste sistema, os ciclos de lunação são de trinta anos. O último mês dos anos 2, 5, 7, 10, 13, 16, 18, 21, 24, 26 e 29 destes ciclos de trinta anos é acrescido de um dia. Trinta e três anos do calendário juliano-gregoriano, de que fazem uso as nações ocidentais, correspondem a trinta e quatro anos, nas nações que usam o calendário muçulmano.

Todavia, as grandes dificuldades que este sistema cria à administração, por causa da diferença entre calendário e ano solar, levaram, no passado, ou mais recentemente, os Estados muçulmanos mais fortes ou "laicizados", de tendência unificadora, a adotar medidas de correção.

Na Idade Média, no Egito dos fatímidas, para determinar o início e o fim do mês, muito importantes sobretudo para o mês de jejum (ramadān), substituiu-se a proclamação por observação da Lua Nova pelo cálculo astronômico. Para o pagamento dos impostos e das remunerações dos funcionários, o Tesouro turco adotou o calendário juliano. A proclamação do início do mês, com base na observação em todas as localidades da Lua Nova por dois homens dignos de confiança, tende, hoje, a ser substituída pela difusão feita pelo rádio e pela televisão em escala nacional.

O uso que os hebreus fizeram de um calendário lunar teve importantes conseqüências para o calendário cristão, sobretudo para o propriamente eclesiástico. Os três dias da Páscoa compreendem o 14 de nīsān, dia da Lua Cheia, com o sacrifício do cordeiro e um festim ritual, o 15, que começa ao pôr-do-sol com a celebração da Páscoa, e o 16, com a oferta de espigas de cevada. Quando a Páscoa calhava numa sexta-feira, para evitar dois dias de festas consecutivos, era celebrada na noite de sábado. O que aconteceu também no ano da Paixão de Jesus. Por isso, ele instituiu a Eucaristia na noite de 14 de nīsān, durante o repasto ritual, a ceia, mas, como ressuscitou no domingo, os cristãos fixaram a Páscoa num domingo, conservando, no entanto, a ligação com a Lua Cheia. A Páscoa cristã foi fixada no primeiro domingo após o plenilúnio de primavera, e, como vimos, o Concílio de Nicéia, em 325, fixou a Páscoa no "domingo que segue o décimo quarto dia da Lua que chega a tal idade a 21 de março ou imediatamente depois". Assim, não só a Páscoa foi uma festa *móvel*, mas o calendário eclesiástico cristão é na realidade um calendário lunar do septuagésimo ao último domingo depois do Pentecostes, e torna-se solar apenas perto do Natal, fixado pela Igreja, em 376, no dia 25 de dezembro, data de uma antiga festa solar. O caráter lunar deste calendário esteve na origem de dificuldades de uma extraordinária complexidade: limitar-nos-emos a observar que, de um modo não muito claro, a Igreja cristã dos primeiros séculos conseguiu fazer adotar uma técnica de previsão dos plenilúnios, e que, no século VI, com a introdução dos números de ouro do ciclo metônico no cômputo juliano e a determinação (errada) que Dionísio, o Pequeno, fez em 532 da data do nascimento de Cristo e, portanto, do início da Era Cristã, foi instituído um quadro perpétuo do cômputo juliano das luas novas que permitiu estabelecer a longo prazo a data da Páscoa. Este cálculo não foi geralmente adotado pelo cristianismo latino antes do século IX, e o cristianismo ortodoxo grego manteve até os nossos dias um sistema tradicional para a fixação da data da Páscoa. Quando, em 1582, o papa Gregório XIII reformou o calendário juliano, reformou também o calendário lunar eclesiástico, substituindo os números de ouro do ciclo metônico pelas epactas, sendo "a epacta gregoriana a idade da

Lua no 1º de janeiro diminuída de uma unidade" (Couderc, 1946, p. 90).

Os calendários solares não apresentam tantas dificuldades como os calendários lunares, visto que a duração de um ano solar se adapta melhor aos ritmos da vida das sociedades, sendo o movimento do Sol mais regular do que o da Lua e, portanto, calculado com relativa precisão desde a Antigüidade. O calendário juliano, instituído por Júlio César no dia 1º de janeiro do ano 45 a.C., com a ajuda do astrônomo grego Sosígenes, representou uma reforma notável e radical. O total abandono de qualquer referência à Lua e a escolha do ano como unidade de base conduziram à simplificação. O cálculo de 365,25 dias como duração do ano era uma ótima aproximação do valor real, que é de cerca de 365 dias, 5 horas, 49 minutos (Sosígenes estimara-o em 365 dias, 5 horas, 55 minutos), e a decisão de compensar o atraso deste ano de calendário em relação ao verdadeiro ano solar, acrescentando um dia suplementar a cada período de quatro anos, foi uma correção insuficiente, mas aceitável. Este dia suplementar foi — por razões religiosas — acrescentado ao vigésimo quarto dia de fevereiro, que — também por razões religiosas — tinha no calendário romano tradicional o nome de sexto antes do início de março. Por isso, foi chamado *bis-sexto* e o ano correspondente, também de *bis-sexto*. Com efeito, o mês de fevereiro era um mês nefasto, consagrado aos deuses infernais, com uma duração de 28 dias (número par, também ele nefasto, como então se convinha) e não podia, a cada período de quatro anos, tornar-se fasto por efeito do número ímpar do dia 29. O dia suplementar ficou, portanto, sem nome; foi simplesmente considerado o duplicado do sexto dia antes das calendas de março.

Todavia, o ano juliano acumulou um atraso em relação ao ano solar real, e o calendário juliano começou a afastar-se relativamente ao equinócio da primavera fixado em 21 de março no Concílio de Nicéia de 325 d.C. Durante toda a Idade Média, discutiu-se uma reforma do calendário juliano. O papa Gregório XIII concluiu-a em 1582, depois de consultar uma comissão de sábios. Em 1582, o equinócio da primavera deu-se a 11 de março, em vez de a 21, com uma diferença de dez dias. Estes dez dias foram suprimidos do ano de 1582, fato que alguns consideraram um sacrilégio. À quinta-feira, 4 de outubro, seguiu-se

sexta-feira, 15. Além disso, era necessário suprimir três dias todos os 400 anos, para que o reajustamento se mantivesse. Foi decidido que os anos seculares cujo milésimo terminasse em dois zeros não seriam bissextos, excetuando-se aqueles cujo número do século fosse divisível por quatro. Assim, depois de 1582, apenas 1600 foi bissexto; 1700, 1800, 1900 não o foram; o ano 2000 sê-lo-á de novo. Todavia, o ano gregoriano tem ainda em excesso três milésimos de dia, pelo que em 10 mil anos o calendário gregoriano terá três dias a mais: será, por isso, necessário suprimir um dia entre os próximos 3 mil anos, mas esta perspectiva não deixa inquietos os homens dos nossos dias.

Na China, a grande preocupação na instituição do calendário foi a de conciliar, o mais possível, os movimentos da Lua com os do Sol. Mas, de fato, "os dois grandes luminares" não são conciliáveis num só calendário: os calendários lunares não permitem que se prevejam as estações, os solares são incapazes de prever os plenilúnios. "Toda a história da reforma do calendário foi uma série de esforços para conciliar o inconciliável" (Needham, 1959, p. 390). Em 1912, a República chinesa adotou o calendário juliano-gregoriano; ver-se-á em seguida com que sucesso.

Se, no mundo celeste, o problema do calendário é dominado pela Lua e pelo Sol, é preciso não esquecer o papel que tiveram as estrelas, sobretudo no passado. Com efeito, os homens que adotaram um calendário lunar tentaram também seguir, tanto quanto possível, o movimento anual das estações. Voltaram-se então para as estações: a aparição de uma constelação em função do movimento do Sol fornecia o ponto de referência desejado. No seu movimento anual, o Sol passa por um certo número de constelações que formam, no seu conjunto, um sistema de doze (tantas quantos são os meses), a que os astrônomos do Oriente antigo deram o nome de *zodíaco*. Os caldeus, por exemplo, demonstraram um grande interesse na observação da constelação do Leão e na da sua estrela principal, Régulo. Quando o Sol se encontra no mês correspondente à constelação do Leão, a sua luminosidade torna Régulo dificilmente visível, mas, em compensação, no mês seguinte, quando o Sol se desloca para leste, para a constelação vizinha, Virgem, descobre-se Régulo na esteira do Sol. Ora, há um dia em que, observando ao alvorecer o setor do céu onde o Sol está para

surgir, se vê Régulo: é o *nascimento helíaco* de uma estrela. Quando o nascer helíaco de um astro acontecia numa constelação outra, em vez de naquela onde se deveria ter verificado, significava que o calendário estava atrasado e que convinha introduzir um décimo terceiro mês intercalar (Couderc, 1946, p. 57).

A observação das estrelas não foi o monopólio dos astrônomos e dos governantes. Muitas vezes, os camponeses e os marinheiros orientavam seu trabalho segundo as previsões que os nasceres e os ocasos helíacos lhes permitiam. A grande importância conferida à observação das estrelas foi particularmente posta em relevo no célebre poema de Hesíodo, *Os trabalhos e os dias* (século VII a.C.):

> Quando as Plêiades, filhas de Atlante, dealbam, tu começa a colheita, e quando se põem começa a cultivar o campo. Estas escondem-se por quarenta dias e outras tantas noites, depois de novo com o passar do ano, reaparecem quando se afia a foice (vv. 383-87).
> No tempo em que o açoite do sol pungente perde o ardor que torna o homem mole de suor, quando Zeus onipotente faz chegar as chuvas outonais, e os membros do homem se tornam muito mais ágeis — então, na verdade, a estrela Sirius passa sobre a cabeça dos homens destinados a morrer, só por pouco tempo durante o dia, e gosta de ficar mais tempo durante a noite —, naquele tempo a madeira do bosque é completamente imune à picada do caruncho [...] naquele tempo tu deves cortar a madeira do bosque [...] (vv. 414-22).
> Quando Zeus fez que se cumprissem sessenta dias invernais depois do solstício, a estrela de Arcturo, depois de ter abandonado a corrente sagrada do Oceano, aparece pela primeira vez no céu ao cair das trevas. E depois dela, a filha de Pandio de agudo lamento, a andorinha, lança-se para a luz entre os homens, no início da Primavera. Tu antes da sua chegada poda as vinhas, porque assim é melhor (vv. 564-70).

Seria absolutamente falso e parcial limitar as relações do calendário com o Sol e a Lua a estes cálculos e reformas, apesar da grande complexidade dos fatores que entram em jogo. Se estes "luminares dos céus" presidiram à criação e à ação dos calendários, é porque inspiravam à humanidade sentimentos que iam muito além de uma simples observação científica e utilitária.

No mito das origens dos índios pueblos, já citado, eles estão onipresentes: "O panteão pueblo é dominado por um Ser supremo, criador original, cuja figura muito vaga é substituída na vida cotidiana pela do Sol, pai da humanidade e protetor da caça, ao qual a aldeia dedica, na época do solstício, "paus de oração" plantados nos campos. A Lua é invocada da mesma maneira" (Bolens, 1971).

Para os povos lagunares da Costa do Marfim, o calendário é lunar e, como na Caldéia e na Palestina antigas, o mês lunar tem início com a observação e a saudação do quarto crescente da Lua Nova. O grupo das crianças tem uma particular importância nestas manifestações: "Para as crianças a Lua é o astro que as faz crescer, portadora de saúde e de bom tempo. Para as mulheres, qualquer esposa que dê à luz naquele dia terá uma bela criança. A Lua é também o astro da beleza, objeto de um importante culto hoje desaparecido, de que apenas restam sobrevivências [...] (Para os camponeses) a Lua é símbolo de vida, de abundância e de riqueza" (Niangoran-Bouah, 1964, p. 39). Estas crenças aproximam-se das dos astecas, para os quais "a Lua preside ao nascimento da vegetação. Talvez fosse mais correto falar de renascimento, pois que a Lua, que aparece e desaparece no céu, simboliza para os antigos mexicanos a morte e o renascimento das plantas" (Soustelle, 1940, p. 18). Os antigos egípcios acreditavam também na influência benéfica da Lua na germinação das sementes e na fecundidade dos animais: na época baixa modelavam-se quartos crescentes com terra úmida e grãos, assim que se encontrava Osíris, a água do Nilo (Frankfort, 1948).

Na Roma arcaica, o calendário lunar combinou-se desde muito cedo com um sistema quase solar: a renovação do ano festejava-se no primeiro plenilúnio depois de 15 de março, sob a proteção de uma deusa cujo nome, Anna Perenna, evocava a continuidade dos tempos, enquanto Júpiter, deus predominante, era o deus do céu luminoso, a que pertenciam todos os idos, logo o ponto máximo de todos os ciclos mensais, "em que o esplendor da Lua Cheia sucede ao do Sol" (Bayet, 1957).

Na China, o Sol e a Lua disputam entre si os pontos de referência no calendário. O calendário é eminentemente lunar e, depois da reforma do final do século II a.C., o fim do ano calha no dia da primeira Lua Nova depois de o Sol ter entrado na constelação de Aquário, em feve-

reiro, enquanto os dois solstícios e os dois equinócios são assinalados por festas especiais. Marcel Granet insiste no fato de o princípio diretor do estabelecimento do calendário ser a alternância de um princípio masculino e de um princípio feminino, o *yang* e o *yin*, que devem conjugar-se. Quando a Lua está cheia e de frente para o Sol, o rei e a rainha devem unir-se, mas, assim como a Lua tem a sua luz emprestada pelo Sol, a rainha não possui senão o reflexo da autoridade do rei, o qual é "o pai e a mãe" do povo.

Segundo Mircea Eliade (1964, p. 140), a Lua é "por excelência o astro dos ritmos da vida": a antiga raiz indo-européia *me*, que designa a Lua, é também a de qualquer *medida*. "O tempo controlado e medido pelas fases da Lua é um tempo "vivo", refere-se sempre a uma realidade biocósmica, chuva ou marés, sementeira ou ciclo menstrual".

O cristianismo não é muito favorável à Lua. A mulher apocalíptica assimilada à Virgem Maria na iconografia medieval pousa o pé num quarto crescente de Lua, que simboliza a precariedade das coisas humanas, e ao louco chama-se lunático. As crenças populares européias atribuem à Lua um grande poder, como atestam inumeráveis provérbios e ditos, mas trata-se quase sempre de um poder maléfico (cf. para a França, Sébillot, 1904-1907).

No que se refere ao Sol, limitar-nos-emos a recordar, com base nos trabalhos de Soustelle (1940), o papel essencial que teve no pensamento cosmológico dos antigos mexicanos. Se a Lua e o planeta Vênus estão estreitamente ligados às crenças e às práticas solares, se a Lua, em particular, é ao mesmo tempo um deus sacrificado e uma deusa que representa o lado feminino da natureza, a fecundidade, a vegetação, a embriaguez, e constitui com o Sol o antigo par primordial, no entanto é o Sol o dominador do jogo. Este identifica-se com o universo, pois o mundo onde os mexicanos viviam tinha sido, segundo eles, precedido por quatro mundos, ou "sóis": "Sol de Tigre", "Sol de Vento", "Sol de Chuva ou de Fogo" e "Sol de Água". O Sol atual tinha nascido no ano 13 *acutl*, um ano que pertencia ao Oriente, isto é, ao renascimento. Este sol era por outro lado o deus supremo, Quetzalcóatl ressuscitado. Aliás, cada classe social tem o seu Sol, talvez segundo um esquema funcional, do gênero daquele que Georges Dumézil destacou em relação aos indo-europeus.

Quetzalcóatl-Nanauatzin era o Sol — deus dos sacerdotes, que se sacrifica para renascer; Huitzilopochtli, o Sol — herói dos guerreiros, combatente e triunfante. Havia enfim um Sol — pai dos camponeses, pouco conhecido, mas que era provavelmente um deus da fertilidade. A função deste Sol-deus refletia-se em mitos ao longo de todo o seu movimento anual.

O ano

Se, do ponto de vista do calendário, o ano é, sobretudo, a sucessão das estações, e logo dos trabalhos e das festas (cf. § 8), comporta também quatro aspectos essenciais dos problemas do tempo:

1) o problema do início do ano, isto é, do Ano Novo;
2) o problema do ritmo anual enquanto ritmo orçamental das sociedades modernas;
3) o problema do ano como unidade no cômputo da vida humana;
4) o problema do ano enquanto *data*, como ponto de referência de fatos históricos.

O ano é a unidade fundamental do calendário. Os calendários-objeto, de que se falará mais tarde (§ 11), são calendários anuais (excluindo os calendários perpétuos).

Nos povos cujos calendários comportam ciclos plurianuais, cada ano é representado por um glifo, ou por uma encarnação-símbolo. No caso dos astecas, por exemplo, cujo calendário compreende um ciclo de cinqüenta e dois anos, os anos desenrolavam-se em grupos de quatro, cada um situado num dos pontos cardeais: com efeito, os antigos mexicanos não separavam nas suas crenças o espaço do tempo. Os pontos cardeais são representados por quatro glifos "portadores de anos": *acatl*, "vime", para o leste, *tecpatl*, "sílex", para o norte, *calli*, "casa", para o oeste, *tochtli*, "coelho", para o sul. Podem ser observados nos calendários circulares tradicionais, como, por exemplo, os de Veytia, da Bibliothèque Nationale de Paris.

Nos calendários de inspiração budista, como na China e no Japão, encontra-se um ciclo zodiacal de doze anos, transposição do ciclo zodiacal de doze meses da antiga Caldéia. Este sistema baseia-se na história segundo a qual Buda convidou, no Ano Novo, os animais, para que lhe rendessem homenagem. Em troca, ter-lhes-ia feito presente de um ano que tivesse o seu nome.

Apareceram só doze animais, a cada um dos quais foi atribuído um ano por ordem de chegada: o rato, o boi (o búfalo), o tigre, o coelho, o dragão, a serpente, o cavalo, a cabra, o macaco, o galo, o cão, o javali (o porco). Ver-se-á que estes anos são personalizados por influências fastas ou nefastas particulares.

Porém, o ano é, sobretudo, um ciclo completo de morte e de renascimento: se existem festas ligadas ao fim do ano, o grande problema, visto o simbolismo que encerra, é o da data do Ano Novo. Esta data está geralmente ligada ao ciclo vegetal e lunar.

Para os povos africanos da Costa do Marfim, o ano começa no início da grande estação seca (em dezembro para os guerés, em janeiro para os baulés), mas, para os alladians, começa com a curta estação seca em julho. O ano inicia-se com as cerimônias d'Angbanji, festas da riqueza, e com as festas do inhame, a única planta da região que, para ser produzida, precisa do ciclo completo das quatro estações e dá uma única colheita. Para os baulés, enquanto o ano profano começa em janeiro, no momento da colheita dos inhames tardios, o ano ritual começa em agosto com a oferta das primícias dos inhames aos manes dos antepassados e à terra.

Na Grécia antiga, onde, na época arcaica, parecem ter existido duas únicas estações, a quente e a fria, o ano começava geralmente no início da estação quente. Em Atenas, por exemplo, o Ano Novo tinha lugar na Lua Nova, depois do solstício de verão (fim de junho, princípio de julho), quando os magistrados entravam em funções. Mas, em Delos, o ano começava depois do solstício de inverno, e, em Delfos, depois do equinócio de outono.

Em Roma, até 153 a.C., o ano começava a 1º de março e era festejado por ocasião do primeiro plenilúnio seguinte, sob a proteção da deusa Anna Perenna. Em 153, o início do ano foi fixado em 1º de janeiro, data de entrada em função dos cônsules.

O cristianismo manteve o calendário juliano, mas deslocou o início do ano, dando lugar a maior anarquia. Enquanto os bizantinos faziam começar o ano a 1º de setembro, os latinos adotaram variados estilos ligados a festas religiosas. O estilo da Circuncisão (1º de janeiro; prosseguimento cristianizado do calendário juliano) foi conservado apenas na Espanha. O 1º de março, início do ano religioso romano, conservou-se aqui e ali, e foi adotado particularmente pelos venezianos. O estilo da Encarnação (25 de março) foi usado, sobretudo, no sul da França, na Alemanha, na Inglaterra, enquanto os florentinos lhe permaneceram fiéis, durante toda a Idade Média. O estilo da Natividade (25 de dezembro), muito em uso na alta Idade Média, conservou-se na Espanha, juntamente com o estilo da Circuncisão, e foi adotado pelos papas de Avignon no século XIV. A maior complicação veio da adoção, no século XII, por grande parte da cristandade (e em especial pela França), do estilo pascal, que fazia começar o ano com uma festa móvel.

Esta anarquia do calendário é muito típica da Igreja medieval: vontade de fazer desaparecer os costumes pagãos, impotência para dominar os particularismos regionais e locais, desejo de impor as grandes festas cristãs como ponto de referência ou, melhor, como ponto de partida.

Foi necessária a reforma de Gregório XIII, em 1582, para que, pouco a pouco, a velha cristandade medieval adotasse a data de 1º de janeiro como início do ano. Certos países precederam, todavia, à reforma gregoriana: assim, na França, um édito de Carlos IX, de 1564 — que entrou em vigor no ano de 1567 —, tornou obrigatória a adoção do 1º de janeiro como início do ano.

O mais espantoso é que, durante toda a Idade Média, o 1º de janeiro continuou a ser festejado pelo povo como o início do ano, e os negociantes adotaram-no muitas vezes como ponto de partida da sua contabilidade anual. Um bom exemplo — a que voltaremos — da coexistência não só de um calendário civil e de um calendário religioso, mas muitas vezes também — e talvez sobretudo — de um calendário oficial (e culto) e de um popular. Assim, no Ocidente medieval, perpetuou-se o uso, derivado em particular da Antigüidade romana e dos ritos tradicionais camponeses, dos presentes, dos cantos, dos carnavais do Ano Novo, ritos de passagem e de renovação (cf. Muller, 1881).

Às vezes, o Ano Velho, manequim queimado, enterrado, afogado ou enforcado, ou um rapaz vestido de velha, acompanhado por um cortejo zombeteiro (como a Vecchia di Natali, na Sicília), encarnava a morte do passado no limiar da renovação.

Na China, a datação do Ano Novo foi sempre um elemento essencial das reformas do calendário e um sinal do poder do imperador. As *Memórias históricas* de Ssuma Ch'ien (século II-I a.C.) dizem de T'ang, o Vitorioso, fundador dos Yin: "Ele mudou o mês inicial e o primeiro dia". O imperador Wu, de que se viu a importância pela reforma do calendário, teve a sua apoteose em 113 a.C., ano em que o solstício de inverno coincidiu com o primeiro dia do mês. Celebrou o sacrifício Kiao, houve uma luminosidade maravilhosa durante a noite e, no alvorecer do primeiro dia do mês, uma nuvem amarela subiu até o céu. O assistente do imperador proclamou: "O primeiro do mês tornou a ser o primeiro do mês! A série esgotou-se! Ela recomeça".

Por ocasião da coroação de um novo faraó no antigo Egito, uma maldição ritual comparava os eventuais inimigos do rei a Apófis, a serpente das trevas que o deus Rá destruiu de madrugada: "Eles serão parecidos com a serpente Apófis na manhã do Ano Novo". Frankfort (1948, p. 150) comenta assim esta fórmula: "A precisão 'na manhã do Ano Novo' explica-se apenas no sentido de uma intensificação: a serpente é destruída todos os nasceres do sol, mas o Ano Novo celebra a criação, a renovação noturna, assim como a abertura do novo ciclo anual". Mircea Eliade acrescenta (1963, p. 56): "Vê-se através de que mecanismo o cenário cosmogônico do Ano Novo pode ser integrado à consagração de um rei; os dois sistemas rituais almejam ao mesmo fim: a renovação cósmica".

Veremos agora, mais rapidamente, os outros três aspectos importantes do ano.

A tendência para um ano estável e profano, sempre que existia um calendário ritual, explica-se em grande parte por motivos de governo, de gestão, separados dos ritmos naturais e agrícolas. Viu-se a importância do início do ano na antiga Grécia e em Roma, para a entrada em funções dos magistrados e a sua duração. Viu-se como o governo turco teve de adotar o calendário juliano-gregoriano em face do problema do pagamento dos funcionários e da cobrança dos impostos. Além disso,

nas sociedades contemporâneas, o ano torna-se cada vez mais o quadro de referência das finanças e do fisco: o ano financeiro e o fiscal cadenciam a vida das nações ditas evoluídas. Viram-se parlamentares parar o relógio no último minuto de um ano, para votar de maneira fictícia o orçamento do ano seguinte antes do seu começo. Nasce um novo ritual burocrático do calendário, mas, neste processo de racionalização burocrática, há sobrevivências e defasagens. Nos Estados Unidos, o orçamento entra em vigor a partir de 1º de julho. Nos países em que as universidades são "autônomas", como na França, as autoridades acadêmicas têm de conciliar um orçamento nacional enquadrado no ano civil com um orçamento universitário inserido no ano universitário, que normalmente começa por volta de 1º de outubro.

O ano tornou-se, portanto, a medida da existência humana. Os demógrafos calculam em anos a expectativa de vida. A introdução do estado civil limita hoje, a poucas populações, a existência de fabulosos anciãos, aos quais se possa atribuir sem controle uma idade comparável à dos patriarcas bíblicos. O dia do aniversário natalício tornou-se uma ocorrência significativa na vida individual e familiar.

Georges Niangoran-Bouah conta-nos, com graça, a alegria, misturada com confusão, dos estudantes negros da África francesa que, em 1946, foram admitidos a receber a mesma instrução dos estudantes da metrópole. Antes, o jovem africano podia entrar para a escola quando sabia construir uma paliçada, cultivar uma horta, confeccionar esteiras etc.; agora, é preciso declarar um número de anos medidos por um calendário escrito. Ainda hoje "a imprecisão em que vive a elite escolarizada africana provoca uma situação de embaraço, cada vez que é necessário definir uma idade" (Niangoran-Bouah, 1964, pp. 19-23).

Finalmente, a propósito de anais e de datas, ver-se-á posteriormente a importância do ano na relação que existe entre calendário e história.

As estações

Veremos em seguida as estações e os meses como quadro dos trabalhos e das festas do calendário. Mas, antes de mais nada, é neces-

sário considerá-las enquanto personagens ou entidades do calendário, divisões ou fragmentos do ano, tempos de uma sinfonia. A estação, como fundo de um calendário articulado sobre o sistema dia/semana/mês/ano, é um bom observatório para o estudo dos aspectos tradicionais do calendário, relativamente independentes do cálculo astronômico.

O domínio cultural dos povos que vivem nos climas temperados difundiu um esquema quadripartido das estações. Em muitas grandes civilizações, a primavera e o outono emanaram uma aura que os impõe à sensibilidade e à arte, de tal modo que a sua expulsão do calendário parece impossível. Todavia, os povos antigos conheceram muitas vezes o alternar-se de duas únicas estações, a quente e a fria, e os habitantes dos climas não temperados vivem a maior parte das vezes num sistema de calendário articulado sobre duas estações, em geral uma úmida e outra seca.

Na China, o ano foi inicialmente dividido em duas estações, a primavera e o outono, e terminava com a colheita. No século III a.C., o desenvolvimento da economia levou à invenção do inverno e do verão, e, sucessivamente, o ano começou com a primavera, uma primavera precoce que correspondia ao início de fevereiro.

Todavia, o quente e o frio permanecem sendo elementos essenciais dos calendários populares. Na China antiga, contava-se um período de nove vezes nove dias depois do solstício de inverno e traçavam-se "quadros da diminuição gradual do frio durante as nove novenas". Uma coluna datada de 1488 conta, através de pequenos desenhos comentados por quadras, o progresso das nove novenas. Esta pequena obra, atenta aos sinais da vegetação e dos pássaros, tem um fio condutor filosófico, ao testemunhar o progressivo reforço do *yang*, princípio masculino do Sol, do calor do verão, da força, da vida, ante o *yin*, princípio feminino da Lua, do frio, do inverno, da fraqueza, da morte. Marcel Granet retratou bem o modo como as festas da estação invernal tinham na China um caráter dramático, louco, orgíaco, e consistiam "num longo concurso de despesas, propício à constituição de uma hierarquia masculina" (Granet, 1968, p. 192).

Jack Chen, que, na época da "Revolução Cultural", em 1969-1970, passou um ano numa aldeia chinesa, encontrou ali a mesma espera febril pelo desaparecimento do frio e os preparativos para as cele-

brações da primavera, com muitas semanas de antecedência, com a confecção das roupas para tais festividades, desde dezembro.

Entre os índios pueblos, para os quais existe uma estreita vinculação entre tempo e espaço, desde o mito das origens que as estações são criadas contemporaneamente aos quatro pontos cardeais: Iatiku

> criou, com a terra que se encontrava no seu cesto, Shakako, o espírito do Inverno, que mandou viver sobre a montanha do Norte; Morityema, o espírito da Primavera, que foi residir para o Oeste; Maiyoshina, o espírito do Verão, que vive no Sul; Shruisthia, o espírito do Outono, que mora nas montanhas do Leste [...] O espírito do Inverno devia trazer a neve; o espírito da Primavera devia temperar o mundo; o do Verão devia aquecê-lo o bastante para que a vegetação vivesse; o do Outono, enfim, não devia gostar do cheiro das plantas e dos frutos e teria feito desaparecer este cheiro suprimindo os vegetais. Iatiku ensinou depois aos homens a rezar a estes espíritos para obter a umidade, o calor, a maturação e o gelo (Sebag, 1971, p. 78).

Georges Niangoran-Bouah mostrou que, para todos os povos lagunares da Costa do Marfim, o ano compreende o ciclo completo de quatro estações, com nomes que significam "a longa estação seca, a longa estação das chuvas, a breve estação seca, a breve estação das chuvas". As estações não têm geralmente a mesma duração e às vezes são marcadas por observações meteorológicas mais ou menos rituais. Para os abures, as estações começam e acabam com o aparecimento do arco-íris.

Para os baulés da Costa do Marfim, não existe uma palavra para dizer estação, mas o ano está subdividido em "tempos e períodos" que correspondem a estações. Do ponto de vista meteorológico, as "estações" são duas: a estação seca de novembro a maio e a estação das chuvas de abril a outubro. Mas são as duas atividades agrícolas mais importantes a determinar as "estações": para o inhame são quatro: o tempo de limpar a floresta (a partir de novembro), o tempo das queimadas (durante o mês de março), o tempo de preparar o terreno (de março até maio), o tempo de arrancar os inhames (a partir de agosto); e são três as estações para o café: o momento de mondar o café, o momento da colheita (de outubro a dezembro), o momento da venda (de dezembro a fevereiro) (Etienne, 1968).

Vimos como na Grécia antiga se passou de duas estações, a quente e a fria, para quatro que existiam já na época de Homero. O sistema das quatro estações, religioso e simbólico, além de agrícola, impôs-se tanto à arte como ao calendário antigo.

Henri Stein mostrou como, no calendário de 354, o antigo sistema das estações, mais simbólico do que realista, mistura-se com um sistema de trabalhos que, a partir do século IX, se torna o tema principal da escansão interanual da Idade Média ligando-se não já às estações mas aos doze meses.

Aliás, o tema das estações, tema vago, que surge no calendário apenas graças aos pontos de referência astronômicos (solstícios e equinócios), conservou uma força particular, continuando a viver nos calendários populares, no mundo dos provérbios, nas expressões familiares (por exemplo, no francês, *marchand des quatre saisons*), e na arte (concertos de Vivaldi, quadros de Poussin etc.). O exemplo das estações demonstra que o calendário ultrapassa o estreito quadro dos calendários.

O mês

O interesse pelo mês no sistema do calendário parece residir na relação entre o aspecto natural do mês, ligado à lunação (mais ou menos registrada nos diversos calendários), e os aspectos culturais estreitamente dependentes da história. O mês natural deriva da lunação, mas, nos calendários solares, esta origem é mais ou menos posta à parte. No entanto, este conserva uma grande pertinência no sistema do calendário e foi-se enriquecendo de significados no decurso da história.

Para certos povos, o mês é uma unidade flutuante, o ano não compreende um número preciso de meses, o mês não compreende um número preciso de semanas: é, em resumo, mais ou menos autônomo do sistema do calendário. É este o caso de algumas das populações africanas da Costa do Marfim que já referimos. Para os baulés, os meses não têm nome nem ordem, e não correspondem a um momento preciso do ano. Não tem sentido perguntar a um baulé quantos meses tem o ano. Os guerés não dividem o mês em semanas, mas em fases da Lua. Para certos povos lagunares desta região, há dois sistemas de meses: um

mês lunar, puramente agrícola, e um mês ritual, com um número de dias bem definido (30, 36 ou 42), que regula a vida social e religiosa. Assim, o mês tem, sobretudo, um caráter econômico, enquanto regula a atividade do trabalho dos campos e da pesca. O mês ritual é, por outro lado, essencial para todo um conjunto de cerimônias, que têm lugar apenas uma vez no ciclo mensal.

Esta incerteza sobre a delimitação dos meses permitiu aos chineses criar, num certo sentido, meios meses, dividindo o ano em 24 seções ou "nós" (*chieh*) essencialmente meteorológicos, cujos nomes, a partir de 6 de fevereiro, são: Início da Primavera, Água de Chuva, Despertar dos Insetos, Equinócio da Primavera, Pura Limpidez, Chuva de Cereal, Início do Verão, Abundância de Grãos, na Espiga, Solstício de Verão, Ligeiro Calor, Grande Calor, Início do Outono, Fim do Calor, Orvalho Branco, Equinócio de Outono, Orvalho Frio, Queda do Gelo, Início do Inverno, Pequena Neve, Grande Neve, Solstício de Inverno, Ligeiro Frio, Grande Frio.

Enfim, os meses estiveram por vezes na base de um sistema de períodos fastos e nefastos. Para os babilônicos, durante as festas do ano-novo, o akitū (que durava doze dias, como o ciclo de doze dias que, no calendário tradicional, abre o ano na Europa: do Natal à Epifânia, a *twelfth night* inglesa), celebrava-se o *zakmuk*, "festa das sortes", durante a qual era sorteado o caráter fasto ou nefasto de cada um dos doze meses do ano sucessivo.

Para os romanos, o calendário juliano atribuía um significado de fasto e de nefasto aos números ímpares ("gaudet impari numero deus") e pares. A um mês fasto de trinta e um dias (a partir de janeiro), sucedia-se um mês nefasto de trinta dias; o mais nefasto — como se viu — era o mês de fevereiro, que tinha só vinte e oito dias, número par — isto é, nefasto — mesmo nos anos bissextos, graças à convenção que evitava que se nomeasse o vigésimo nono dia.

Numa grande parte da Europa, maio, mês de pleno retorno da primavera, foi caracterizado por práticas mágicas destinadas a festejar a natureza que se renova: árvores de maio, designação de uma *rainha* ou *beleza* de maio. No século XVIII, a Igreja fez do mês de maio o mês de Maria e da virgindade, mês em que não era conveniente casar-se, reevocando, assim, o caráter nefasto que o mês de maio tinha para os romanos, sobretudo do ponto de vista sexual.

Em certos povos africanos, encontra-se uma variante do sistema dos meses fastos e nefastos, havendo entre os meses uma hierarquia estabelecida. Os guerés, por exemplo, consideram que "os melhores meses são os meses de trabalho" e põem em primeiro lugar o mês das primeiras chuvas, em que se planta o arroz, depois os três meses da estação seca.

Mas a hierarquia dos meses vem, sobretudo, da sua ligação às atividades econômicas, a que voltaremos. O mês, ligado sobretudo à atividade rural, veio a adquirir um novo significado socioeconômico nos países em que, depois do pagamento mensal dos empregados, dos criados, dos aluguéis etc., instaura-se o pagamento mensal dos operários e dos impostos (por exemplo, na França).

A semana

A semana é a grande invenção humana no calendário; a descoberta de um ritmo que tem peso cada vez maior nas sociedades contemporâneas desenvolvidas. Poucos povos ignoram a semana. Todavia, este é o caso, como vimos, de certos povos africanos.

Na Antigüidade, os egípcios, os chineses, os gregos contaram primeiro por décadas. A semana parece ter sido uma invenção dos hebreus, que, neste caso, como em muitos outros ligados à astronomia, ficaram a dever muito aos caldeus. Ainda que, para estes, 7 fosse um número nefasto, eles se interessavam pelos sete astros móveis que tinham descoberto e a que chamavam planetas: a Lua (na realidade, um satélite da Terra), de que veio *lundi*; Marte, de que *mardi*; Mercúcio, de que *mercredi*; Júpiter, de que *jeudi*; Vênus, de que veio *vendredi*; Saturno, de que veio *saturday* em inglês (substituído em italiano e em francês pelo dia do shabbāt); o Sol (na realidade uma estrela) de que *sunday* e *Sonntag*, respectivamente em inglês e em alemão (enquanto os italianos e os franceses o consagraram ao Senhor: respectivamente *domenica* e *dimanche*).

A semana é testemunhada no Antigo Testamento pelos sete dias da Criação na Gênese. Dos hebreus passou para a Grécia e para Alexandria, mas só se difundiu no Ocidente depois do século III d.C. Da Ásia

Central, a semana penetrou no extremo Oriente, na China e, depois, no Japão, na época dos T'ang (século VII-IX d.C.).

A grande virtude da semana é introduzir no calendário uma interrupção regular do trabalho e da vida cotidiana, um período fixo de repouso e tempo livre. A sua periodicidade pareceu adaptar-se muito bem ao ritmo biológico dos indivíduos e também às necessidades econômicas das sociedades.

O dia de repouso, que ainda hoje traz a marca das prescrições religiosas que legitimaram a sua instauração, coloca, no entanto, alguns problemas (interdição de trabalhar, proibição de desenvolver certas atividades, não-coincidência do dia de repouso nas grandes religiões). Os hebreus tinham estabelecido o sábado como dia de repouso e mantive ram este repouso do shabbāt, que vai desde o pôr-do-sol de sexta-feira até o dia seguinte. Os cristãos escolheram o domingo para dia de repouso, dia da ressurreição de Cristo. Os muçulmanos anteciparam-no para sexta-feira, e começa ao pôr-do-sol de quinta-feira.

Nas sociedades urbanizadas contemporâneas, o dia de repouso tende a transformar-se num fim de semana de dois dias, o sábado e o domingo: o *week-end* inaugurado pelos ingleses, primeira nação industrializada. Este corresponde hoje a um fenômeno socioeconômico típico dos países desenvolvidos: a segunda casa das famílias abastadas que vivem na cidade.

A semana tornou-se a articulação mais importante do calendário, divisão artificial que se insere facilmente nos anos e nos meses do calendário tradicional. Um astrônomo contemporâneo, membro de uma comissão de reforma do calendário atual, declarou ter descoberto, durante os trabalhos desta comissão, a utilidade de uma ligação contínua nos problemas de cronologia: esta ligação é feita pela semana.

O dia e a noite

O sistema do calendário é constituído essencialmente pelo conjunto dia (de vinte e quatro horas no nosso sistema atual)/semana/mês/ano. A organização do tempo que compõe o dia não é o objeto deste artigo. O dia interessa-nos aqui enquanto célula mínima do tempo do

calendário, Jano com duas faces: uma diurna e uma noturna, a que o calendário dá pouco relevo.

Enquanto unidade mínima do calendário, evidente pela experiência de cada um, o dia é um elemento facilmente manipulável. Por esta razão, foi mais sobre ele do que sobre os anos e sobre os meses, que se exerceu a manipulação religiosa do fasto e do nefasto. Entre os celtas, por exemplo, cujos sacerdotes tinham essencialmente a função de estabelecer e controlar o calendário, os druidas, como o irlandês Cathba, ensinavam aos discípulos as técnicas para determinar os dias fastos e nefastos. Um calendário romano pré-juliano gravado em pedra, encontrado em Anzio, indica cento e nove dias nefastos, duzentos e trinta e cinco fastos e onze mistos. Se o direito sobre o ano pertencia, sobretudo, aos reis, o direito sobre o dia pertencia, sobretudo, aos sacerdotes. Em Roma, por exemplo, os áugures podiam adiar "para um outro dia" a consulta aos presságios, da qual dependiam as decisões públicas mais importantes.

O conceito de dia, por mais evidente que seja, é sempre complexo. Os povos abures da Costa do Marfim têm, por exemplo, cinco termos para a palavra "dia": *ayen*, o dia de vinte e quatro horas; *oyewe*, para designar o dia aliado à noite; *alyen*, para indicar o dia em oposição à noite; *étin*, para falar de uma data ou de um aniversário; *alié*, finalmente, para indicar a luminosidade diurna. Para os baulés, os dias nefastos, em que não se pode trabalhar, não têm o mesmo nome (dia negro, ou *mau*) dos dias fastos, em que se pode tocar na terra (dia belo, ou *gracioso*).

A outra ambigüidade do dia é a de conter uma parte de luz e uma parte de sombra. Para os astecas, como se pode ver no *Codex borbonicus*, cada dia tem um número de ordem, um glifo e duas divindades cotidianas, uma diurna e outra noturna, acompanhadas por dois pássaros. Para certos povos africanos, a noite é como se fosse excluída, afastada do dia. Para os baulés, o dia começa ao amanhecer e acaba ao crepúsculo. A criança que tiver nascido depois do pôr-do-sol será chamada segundo o nome do dia seguinte. Para os kulangos, a palavra "dia", *bireko*, significa também "Sol" e é absolutamente oposta a *dérégé*, "noite".

Na *Teogonia*, Hesíodo faz da noite a mãe de todos os males: "A noite gerou a Sorte odiosa, e a negra Kere, e a Morte [...]" (vv. 211-12) e também Sarcasmo, Miséria, as parcas, Nemésis, Engano, Velhice, Luto, Pena etc.

O Ocidente medieval, que tinha em relação à noite um grande temor (praticar crimes ou más ações durante a noite constituía uma circunstância agravante), contou por vezes os períodos de tempo tanto em noites como em dias. O mesmo faziam os antigos germanos. A noite foi e ainda é o tempo de certas festas: a noite de Natal, de Páscoa, de são João...

Os pueblos consideram ideal o equilíbrio entre o dia e a noite. Já o demonstra o mito das origens:

> Ao cair da noite, as duas irmãs ficaram muito assustadas; não sabiam que o movimento do sol era ordenado e pensaram que Tsichtinako as tivesse traído. Mas este explicou-lhes que seria sempre assim e que o sol reaparecia no dia seguinte a este. [...] "Quando a noite chega deveis repousar-vos e dormir tal como fazíeis quando tudo estava imerso na obscuridade". Tranqüilizadas, elas adormeceram e levantaram-se no dia seguinte, felizes, para acolher o sol (Sebag, 1971, p. 45).

No mito, são também castigados os animais que rompem a alternância entre o dia e a noite: a pega, o escaravelho, o coiote.

Na cultura popular há certos dias que se individualizam. Isto é óbvio para aqueles dias cujo significado foi reforçado pela religião oficial, como a terça-feira ou quarta-feira de cinzas no calendário cristão, mas também dias mais tradicionais ou folclóricos, tais como a segunda-feira de festa do Ocidente medieval, chamada *bon lundi* ou, a partir do século XVI, *blaue Montag*, "segunda-feira azul" nas regiões germânicas.

O dia de vinte e quatro horas, que começa à meia-noite, zero hora, não se difundiu ainda por toda a parte. Para muitos povos (hebreus, muçulmanos, africanos etc.), o dia vai de um pôr-do-sol ao pôr-do-sol seguinte. Os calendários dos povos que adotaram o dia do calendário juliano-gregoriano exibem ainda traços do corte que marca a passagem da luz às trevas e vice-versa: habitualmente, vem indicada a hora em que o Sol se levanta e se põe. A civilização industrial não conseguiu ainda separar o dia de vinte e quatro horas do dia natural, com a sua dupla face de luz e sombra. Todavia, os turnos contínuos de oito horas em certas fábricas e o funcionamento de alguns serviços vinte e quatro horas, sobre vinte e quatro, são a negação da noite.

Enfim, é preciso não esquecer que, para alguns povos, o dia é ainda hoje uma fonte de inspiração para os nomes dos filhos. Por exemplo, na Costa do Marfim, as crianças têm por vezes o nome do dia em que nasceram. Para os abés, tem-no a primeira criança viva nascida depois de vários natimortos; os baulés dão o nome do dia do nascimento, segundo um calendário ritual particular.

Os trabalhos e as festas

Uma função essencial do calendário é a de ritmar a dialética do trabalho e do tempo livre, o entrecruzamento dos dois tempos: o tempo regular, mas linear, do trabalho, mais sensível às mutações históricas, e o tempo cíclico da festa, mais tradicional, mas permeável às mudanças da história.

Já tivemos ocasião de salientar os laços do calendário com os dois sistemas, muitas vezes ligados, aliás, dos trabalhos e das festas.

Os calendários astecas, reproduzidos em manuscritos, comportam muitas vezes um calendário de festas fixas. Por exemplo, o *Codex Ixtlilxóchitl* da Bibliothèque Nationale de Paris contém um calendário ritual das cerimônias anuais celebradas no *teocalli* de Tenochtitlán.

Sob os Shang, na China, o ano civil e o agrícola coincidiam, e *nien* significava ao mesmo tempo "ano" e "ceifa". As festas da ceifa eram também as festas do fim do ano. Marcel Granet descreveu muito bem o desenrolar do ano no calendário chinês ao ritmo dos trabalhos dos campos:

> O ano agrícola iniciava-se no primeiro mês de Primavera, quando os animais em hibernação começavam a dar os primeiros sinais de despertar e os peixes se deixavam ver, subindo até o gelo que o vento do Leste tornara mais fino: preparavam-se então os arados e os camponeses associavam-se aos pares. No segundo mês, as andorinhas que voltavam assinalavam o equinócio, os pessegueiros floriam de novo, o verdilhão cantava, sabia-se então que se avizinhavam as primeiras chuvas, e ia-se logo trabalhar a terra e semear. O arco-íris reaparecia, o trovão soava de novo, milhares de animais surgiam ao mesmo tempo saindo da terra, a poupa pousava nas amoreiras: era o tempo de preparar as gradezinhas para os bichos-da-seda [...].

E conclui: "No tempo em que se escreveram os rituais, as observações dos camponeses serviram para ilustrar eruditos calendários de base astronômica, que foram depois apresentados como emanados da sabedoria dos príncipes, da mesma maneira que se admitia que 'a próspera fortuna dos trabalhadores dos campos' era um efeito da virtude do senhor" (Granet, 1929, pp. 170-71).

Para os kulangos da Costa do Marfim, para quem a mesma palavra *oroko* designa o ano e o campo, as festas estão muitas vezes ligadas ao ciclo das culturas, como as festas propiciatórias do novo inhame e a festa do milho novo.

Este calendário dos trabalhos, em que predomina a economia rural, parece votado ao tempo cíclico do eterno recomeço. É, todavia, sensível à lenta evolução da economia e das técnicas. No antigo calendário romano pré-juliano, podia-se distinguir uma estratificação arcaica de divindades e de festas de origem itálica com influências etruscas, em que predominavam as divindades da criação e das culturas: Liber, deus da geração (17 de março); Ceres, deusa do crescimento da vegetação (15 de abril); em maio, Pales que protegia os rebanhos, Robigus que afastava a ferrugem das espigas, Flora que fazia com que os cereais florissem; em agosto, Consus que os guardava nos celeiros e Ops, a abundância. O ano acabava a 15, 17 e 19 de dezembro com o aparecimento de Ops e de Consus, que enquadravam Saturno, o qual presidia às festas de fim de ano. Mas uma segunda estratificação evoca uma época "em que a agricultura tomou nitidamente a dianteira sobre a criação", o ciclo de abril — início de maio dos *Cerialia, Parilia, Vinalia, Robigalia, Floralia.* O ciclo dos *Ambarvalia* do fim de maio protegia os campos, com uma procissão ao longo do seu perímetro etc. Trata-se de um ciclo do calendário em que se exprimem também o estilo econômico e a mentalidade religiosa de um povo. Jean Bayet (1957, p. 96) observou que os antigos latinos não se inspiravam na "patética mitologia [grega] de Perséfone, do cereal seco que desaparece para renascer milagrosamente", mas contentavam-se em organizar a abundância rural.

Neste incunábulo editado em Lyon, em 1485 (*Le propriétaire des choses*, de Barthélemy de Glauville), está retratado o ciclo dos trabalhos e dos dias:

Janeiro, olha para o ano passado e para o que está por vir
Fevereiro, o mês mais duro em que a vida parece parar
Março, em que começam os trabalhos da vinha
Abril, colhem-se as primeiras flores
Maio, "o tempo está belo e amoroso"
Junho, os trabalhos das terras
Julho, o corte do feno
Agosto, a ceifa
Setembro, a sementeira
Outubro, a vindima
Novembro, mandam-se os porcos às bolotas
Dezembro, mata-se o porco.

Na França antiga, "as cerimônias do calendário encontram fácil disposição no âmbito das estações: ciclo do Carnaval e Quaresma no fim do inverno, da Páscoa e de maio na primavera, de são João no solstício de verão, do outono, dos Doze Dias (do Natal à Epifânia) no inverno" (Belmont, 1973, p. 67). Sobre a persistência das crenças ligadas à lenta história das técnicas e das mentalidades e sobre a pressão que exercem no sentido de um conservadorismo do calendário, ou sobre a permeabilidade do calendário às grandes evoluções históricas, convém não fazer juízos precipitados. Por exemplo, Nicole Belmont não aceita a hipótese de continuidade entre as festas do calendário celta e as do calendário cristão, enquanto Claude Gaignebet (1974) a defende e pensa poder demonstrá-la.

A experiência de Jack Chen numa aldeia chinesa do Honan, durante a Revolução Cultural, é instrutiva. Os camponeses davam pouca importância ao calendário solar oficial e ao Ano Novo do 1º de janeiro, e continuavam a preparar as festividades para o tradicional Ano Novo Lunar, que, em 1970, acontecia a 6 de fevereiro e, em 1971, a 27 de janeiro. Celebravam a Festa da Luz e da Claridade de 5 de abril, comemoração tradicional dos antepassados. O seu calendário continha ainda os vinte e quatro "nós" solares, as nove novenas de mitigação do frio, as três dezenas do Tempo Quente do Tigre de Outono e, por fim, a Festa do Ano Novo Lunar. Mas uma festa de família de três dias havia substituído a anterior quinzena festiva e a festa do meio do Outono, durante o Ano Novo.

Esta última, ligada ao pagamento das rendas e das dívidas suprimidas, desaparecera completamente.

A longa duração e a adaptação do calendário atestam a existência de uma história lenta, mas não imóvel, das sociedades, mesmo nos seus aspectos ligados à ordem natural.

Para além do ano: era, ciclo, século

Para além do sistema essencial dia/semana/mês/ano (comum a toda a humanidade), os sábios e os governantes sentiram a necessidade de ver mais longe, de dominar mais amplamente o tempo do calendário.

O calendário necessita apenas de uma data de Ano Novo, mas a história e todos os atos e documentos que exigem uma datação põem o problema da data do início do tempo oficial. Este ponto fixo, a partir do qual se inicia a numeração dos anos, introduz no calendário um elemento linear. Este conduz a uma idéia de evolução positiva ou negativa: progresso ou decadência. O ponto fixo é a *era*, que é também o sistema de datação do tempo a partir de uma era dada e, finalmente, do próprio tempo. As eras são em geral acontecimentos considerados fundadores, criadores, com um valor mais ou menos mágico. Até os revolucionários franceses consideravam um "talismã" o início da nova era que queriam instaurar um "talismã". Tais acontecimentos são às vezes míticos, outras vezes históricos.

Em 260 a.C. foi fixada na Grécia antiga a origem da datação a partir de 776 a.C., data em que começaram a ser conservados os registros com os nomes dos vencedores dos jogos olímpicos. No século I a.C., os romanos adotaram o cômputo de Varone, segundo o qual a fundação de Roma, origem dos tempos romanos, teria tido lugar em 753 a.C.

Quando os cristãos puderam exprimir o seu ponto de vista, adotaram em primeiro lugar a era dos mártires ou era de Diocleciano, que começava em 284. Em 532, um monge, Dionísio, o Pequeno, não suportando ver o nome do perseguidor Diocleciano ligado aos novos tempos e, constatando a impotência dos cristãos quanto a se entenderem sobre a data da criação do mundo, propôs que se iniciasse a era cristã com o nascimento de Cristo, que ele situava no ano 753 de Roma.

Sua proposta foi adotada por toda a cristandade, e hoje a Era Cristã é a mais usada no mundo.

Os muçulmanos têm como início da sua era a data da fuga de Maomé de Meca para Medina, a 16 de julho de 622. É a Hégira (a fuga).

Mais recentemente, a Revolução Francesa, durante treze anos, e o fascismo italiano, durante vinte e um, impuseram na França e na Itália duas eras que sublinhavam a vontade de uma renovação fundamental. Todavia, enquanto, no primeiro caso, não obstante um recurso muitas vezes inconsciente a dados franceses, existia a aspiração ou, em todo o caso, a esperança de fundar uma era para todos os povos, a era fascista, ao contrário, fechava-se no mais estrito nacionalismo.

Muitos povos inseriram um tempo cíclico dentro do seu tempo linear. Este tempo é geralmente sagrado, ritual, religioso em todo o caso. Os gregos tinham períodos de quatro anos que separavam duas celebrações de jogos olímpicos: as Olimpíadas. Os romanos contaram às vezes por lustros, períodos de cinco anos que separavam as cerimônias purificadoras que os censores ofereciam no campo de Marte, quando deixavam as funções. Os astecas tinham ciclos de cinqüenta e dois anos, o "século" indígena, o *xiuhmolpilli*, "ligadura dos anos". No último dia do último ano do ciclo, à meia-noite, deve acender-se o fogo novo, senão o mundo perecerá num grande cataclismo. Para os budistas existe, como vimos, um ciclo zodiacal de doze anos. Certos povos africanos têm ciclos de sete anos: por exemplo, os abidjis veneram o deus Miesi, muito poderoso, a cada período de sete anos. Os baulés, a cada período de sete anos "tiram para fora" a máscara da pantera (*Goli*). Havia também uma cerimônia que tinha lugar a cada período de setenta anos e consistia em demolir todas as habitações de uma geração. Os dogons do Mali celebram cerimônias semelhantes a cada período de sessenta anos.

O tempo dos ciclos é aparentemente um templo circular. Isto é particularmente evidente no caso dos astecas, que representam o ciclo de cinqüenta e dois anos em calendários circulares, e para os índios, que têm também calendários circulares. Mas o tempo linear apodera-se, na maior parte das vezes, deste tempo circular. Na Grécia, as Olimpíadas eram ordenadas de maneira a formar uma sucessão dos tempos. Os antigos mexicanos têm (como, por exemplo, no *Codex Telleriano-Remensis* da Biblioteca Nacional de Paris), ao lado de um calendário das festas fixas, um

tonalámatl (isto é, um calendário ritual e divinatório que comporta o ciclo de duzentos e sessenta dias, repartidos em vinte períodos de treze dias, e o ciclo de cinqüenta e dois anos), em que se observa uma cronologia que descreve, ano a ano, os grandes acontecimentos da história asteca.

A grande conquista em matéria de unidade do calendário superior ao ano é o século, período de cem anos. A palavra latina *saeculum* era aplicada pelos romanos a períodos de duração variável, ligada muitas vezes à idéia de uma geração humana. Os cristãos, embora conservassem a palavra na sua antiga acepção, conferiram-lhe também o sentido derivado de vida humana, vida terrena, em oposição ao além. Mas, no século XVI, certos historiadores e eruditos tiveram a idéia de dividir os tempos em porções de cem anos. A unidade era bastante longa, a cifra 100 simples, a palavra conservava o prestígio do termo latino, e, no entanto, levou algum tempo a impor-se.

O primeiro século em que verdadeiramente se aplicaram o conceito e a palavra foi o século XVIII: a partir daí, esta cômoda noção abstrata ia impor a sua tirania à história. Doravante, tudo deveria entrar nesta forma artificial, como se os séculos fossem dotados de uma existência independente, tivessem uma unidade que fazia com que as coisas mudassem de um século ao outro. Para os historiadores, o sentido da verdadeira duração histórica teve de passar pela destruição desta dominação do século.

Mas o século (talvez preparado na Idade Média pelo *Jubileu* de 1300, celebrado pela primeira vez pelo papa Bonifácio VIII e que, em princípio, deveria celebrar-se a cada período de cinqüenta anos), favoreceu todo um renovar-se de comemorações: os *centenários*, que podem ser múltiplos. O século é um bom instrumento de uma humanidade que domina porções cada vez maiores do tempo e da História.

História e calendário

Constatou-se ou sentiu-se a cada passo que o calendário é o resultado de um diálogo complexo entre a natureza e a história. É chegado o momento de retomar a ação da história sobre o calendário, acrescentando algumas considerações suplementares.

O calendário, órgão de um tempo que recomeça sempre, conduz paradoxalmente à instituição de uma história cronológica dos acontecimentos. À data, ao ano e, possivelmente, também ao mês e ao dia agarram-se os acontecimentos. No livro-almanaque europeu, sobretudo no francês, a partir do século XVII e sobretudo do século XVIII, a história torna-se cada vez mais importante, interrompendo "a monotonia das predições astrológicas".

A história dos almanaques e dos calendários é uma história de reis e de grandes personagens, de heróis, antes de mais nada de heróis nacionais. Nos séculos XVII e XVIII, Turenne é muitas vezes representado nos almanaques franceses. É também uma história romanesca e anedótica. Geneviève Bollème, no seu estudo sobre um almanaque francês do século XVII (1969), conclui observando que, se recorrermos à nossa sumária mnemônica histórica, constatar-se-á que os assuntos evocados são pobres e que a sua escolha está longe de ser guiada por motivos de ordem científica. Seria necessário estudar mais a fundo a escolha dos fatos recordados, estes curiosos caprichos devidos ou não ao acaso, e também estudar as omissões, os subentendidos. É graças ao *Messager **boiteux*** que se afirma, na França do século XVIII, a dimensão histórica do almanaque.

Na Antigüidade, o calendário foi suporte de um desenvolvimento da história no quadro anual: é o tempo dos anais, que reencontramos, de forma ilustrada, em certos calendários astecas. Hoje, curiosamente, o ano reencontra em parte o seu papel de quadro referencial da história. As grandes enciclopédias publicam um panorama dos principais acontecimentos do ano precedente: o *Book of the Year* da *Encyclopaedia Britannica*, o *Universalia* da *Encyclopaedia Universalis*.

Se, no passado, o calendário misturou a grande e a pequena história, segundo uma lógica que os historiadores de hoje recusam, o mesmo calendário pode hoje, sobretudo se tem em atenção as festas, na sua dupla roupagem de sistema e de objeto, oferecer aos historiadores etnólogos, ou aos etno-historiadores, aquela história do cotidiano, da cultura material, da festa, através da qual estes procuram renovar a sua disciplina.

História com tempos e ritmos diferentes, ora linear ora repetitiva, que volta a ser do nosso tempo.

A cultura dos calendários e dos almanaques

Até aqui falamos do calendário, sobretudo enquanto sistema. Convém agora que nos ocupemos dele enquanto objeto. Trata-se de um objeto eminentemente cultural, um campo privilegiado de encontro entre cultura popular e cultura erudita. Referir-nos-emos, sobretudo, ao calendário e ao almanaque francês, baseando-os nos trabalhos de John Grand-Carteret e de Geneviève Bollème.

Os calendários e os almanaques deram lugar a obras de valor muito variado. Na Idade Média, os calendários aparecem nas miniaturas e nas esculturas; concebidos para a coletividade, tornam-se o deleite dispendioso dos grandes senhores e dos ricos burgueses que podiam comprar iluminuras. No reinado de Luís XIV, magníficos calendários-estampas, preciosamente gravados, atingem tiragens notáveis e são vendidos pelos seus autores. Alguns são levados para o exterior, como presentes, pelos embaixadores e pelos cônsules reais, costume que recorda o dos imperadores chineses, que ofereciam calendários aos vassalos para lhes lembrar o próprio poder sobre o tempo e o pagamento dos tributos.

A partir do século XV, fabricam-se calendários volantes pelos processos da xilogravura. Estes contêm as indicações astronômicas do cálculo e são estampados a negro e a vermelho, com pequenas vinhetas alegóricas sobre cada mês, muitas vezes em forma de medalha. Conhecem um particular sucesso na Alemanha, onde são decorados com molduras de uma riqueza e fantasia extremas, com personagens curiosamente enfeitados. Na França, são usados pela propaganda régia, sobretudo em glória de Luís XIV, sob forma histórica, militar, política. Mas exprimem também a contestação: um almanaque de 1653, publicado por confrarias de misteres, denuncia "a pobreza, a miséria". Num almanaque de 1662, vêem-se, ao lado de grandes senhores, animais falantes. Um pássaro diz: "Tudo se pagará"; um cão: "Quando? quando? quando?"; um galo: "Devemos tanto"; um carneiro: "Jamais". A polêmica sobre o sistema de Law aparece também nos almanaques. Através destes, pode-se seguir a evolução da cultura e do gosto do século XVIII: das "luzes" ao "rococó".

A Revolução Francesa altera o almanaque. Invadem-no símbolos e alegorias revolucionárias: a Liberdade, a Igualdade, a Justiça, a Lei, o Gênio da República etc. Celebram as grandes vítimas da contra-revolução como Marat — ou os heróis, como o jovem Barras. A inspiração antiga encontra ali também o seu lugar.

No tempo do Império, triunfam os calendários de gabinete, de formato médio, impressos em duas folhas, colados sobre cartão. São decorados com pequenos motivos variados, muito raramente com retratos de Napoleão e da imperatriz. Durante a restauração, almanaques monárquicos e bonapartistas estão em conflito. Em 1818, sai o almanaque dos carteiros. A monarquia de julho vê aparecerem os calendários de parede, com ilustrações: os mistérios de Paris, Robert Macaire; a atualidade encontra ali o seu lugar, especialmente a guerra com a Argélia. Os almanaques tornam-se também utilitários: publicam os horários das diligências, dos barcos a vapor, dos ônibus. A fantasia reencontra os seus direitos: são pintados calendários sobre o corpo de personagens. Na segunda metade do século, o almanaque cede lugar à agenda de bolso. No século XX, a fotografia restitui-lhe parte do antigo sucesso.

Geneviève Bollème demonstrou que os almanaques apareciam a par com os livros sagrados. A Bíblia e o calendário são os dois alimentos culturais do povo.

O primeiro almanaque é impresso na Alemanha em 1455; em 1464, com um almanaque de barbeiros, começam a publicar-se os almanaques das corporações; em 1471 aparece o almanaque anual. No século XVII, a literatura popular de divulgação acolhe e difunde os almanaques.

Ilustrado com signos, figuras, imagens, o almanaque dirige-se aos analfabetos e a quem lê pouco. Reúne e oferece um saber para todos: astronômico, com os eclipses e as fases da Lua; religioso e social, com as festas e especialmente as festas dos santos, que dão lugar aos aniversários no seio das famílias; científico e técnico, com conselhos sobre os trabalhos agrícolas, a medicina, a higiene; histórico, com as cronologias, os grandes personagens, os acontecimentos históricos ou anedóticos; utilitário, com a indicação das feiras, das chegadas e partidas dos correios; literário, com anedotas, fábulas, contos; e, finalmente, astrológico.

Na sua forma popular, interessa sobretudo ao pastor e ao camponês. Em 1491, aparece a obra-prima dos almanaques: *Le Grand Calendrier Compost des Bergers*. É um "vasto calendário da vida humana" e "oferece as grandes estruturas da atividade humana". Assim, os calendários e os almanaques são locais de encontro privilegiados entre cultura erudita e cultura popular. Por um lado, o saber popular, no campo meteorológico, médico, narrativo, atinge os citadinos e os letrados; por outro, a ciência dos eruditos penetra nos ambientes populares. Este fato não é especificamente europeu: por exemplo, na China dos Sung, uma compilação popular, composta em 1222 e feita de citações de outras obras, é simultaneamente um calendário, um manual de botânica e um livro de receitas farmacêuticas.

Em particular, os calendários e os almanaques veiculam, conservam e difundem um saber de tipo astrológico, que nas sociedades evoluídas atuais conhece um novo e extraordinário sucesso. O calendário zodiacal volta a ter o seu auge: os horóscopos instituem-se, propagam-se e têm uma enorme saída. No Ocidente, baseiam-se no dia do nascimento; no extremo Oriente, no ano: lá são vendidos aos milhares às portas dos templos, nas lojas, nas ruas. *The Japanese Fortune Calender*, editado pela primeira vez em 1965, em 1976 já se encontrava na vigésima terceira reimpressão. Para ter uma idéia do caráter desta produção, que de resto não é muito diferente da correspondente ocidental, bastará ler os seguintes conselhos: "O melhor casamento para uma pessoa nascida no ano do dragão será com uma pessoa do ano do rato, da serpente, do macaco ou do galo. Como segunda alternativa, são preferíveis as pessoas do ano do tigre, do cavalo, da cabra ou do javali. O casamento com alguém do ano do cão seria destinado ao insucesso".

Os calendários utópicos

Apesar do seu êxito, os homens não se contentaram em controlar o tempo por meio dos calendários utilitários. Fizeram-nos também depositários dos seus sonhos e das suas esperanças, levados às vezes ao nível da quimera e da utopia.

Houve, pelo menos, um grande calendário utópico que funcionou durante um certo período: o calendário revolucionário. Inspirado pela natureza, pela história e pela razão, foi uma magnífica construção a que nada faltou, a não ser as bases sólidas da tradição nas quais qualquer calendário deve inscrever-se.

Utopia retomada por Michelet num surpreendente texto de 1869, com o título "Ce que je rêvais dans l'Eglise d'Engelberg" (publicado no suplemento literário, nº 44, do *Figaro*, 29 de outubro de 1892):

> Quanto aos pequenos livros, o Almanaque seria um excelente meio de educação. Bastaria substituir o velho calendário, no que este tem de confuso e muitas vezes de absurdo, pelo calendário que falasse dos verdadeiros santos, sobretudo os da Pátria. Uma página para cada um, não seria muito, nem difícil de recordar. Desejaria que a maior parte destas vidas fosse escrita por penas jovens, por almas ingênuas, dotadas daquela simplicidade que só ela permite falar ao povo. Se fosse eu a fazer este almanaque, dos santos cristãos escolheria apenas aqueles que tiveram um papel positivo na história da humanidade, que serviram a causa do progresso. Continuaria, assim, através das idades, sem interrupções, a série de patronos que cada um, à sua escolha, poderia imitar. *Imitar!* Jamais esta palavra teria sido mais apropriada e mais fecunda de resultados imensos, duráveis, do ponto de vista da educação religiosa e cívica do povo, e de todos. Mas por que ordem dispor estes santos do dever, do heroísmo, da devoção? A que mês, por exemplo, destinar Marco Aurélio, para a Antigüidade? E Turgot, para os tempos modernos? [...] Escolhê-los por séculos, por noções? Porque este novo almanaque, o primeiro verdadeiramente educativo, poderia convir ao mundo inteiro.

Utopia do calendário fixo concebido por Auguste Comte, em 1849, com treze meses iguais de vinte e oito dias, seguidos de um dia branco, cada mês com quatro semanas, e todos idênticos. O dia branco seria o Ano Novo, a 29 de dezembro: única fantasia no meio do mais monótono dos calendários, que, não contente com violar as tradições mais legítimas, se baseia no número 13, que os astrônomos e os medidores do tempo desaconselham formalmente, por causa da sua inadequação aritmética.

Em torno da idéia de calendário universal (que seria também um calendário perpétuo) gravitam muitos projetos e estudos, individuais ou coletivos no seio de numerosas comissões.

Uma das tentativas mais recentes foi a de Elisabeth Achelis, em 1930, sob o patronato da World Calendar Association, com sede em Nova Iorque, que continua a fazer uma abundante publicidade em todas as línguas. O calendário mundial proposto comporta doze meses, de trinta e trinta e um dias, e um dia intercalar no Ano Novo. Este projeto, que tem como subtítulo *A matemática pura na vida cotidiana*, pretende adaptar o calendário tradicional "às exigências da vida moderna"; declara-se de acordo com a natureza e com a religião e oferece uma imagem simbólica, que seria a da cidade ideal do Apocalipse. O tom da apresentação une o misticismo ao racionalismo, mas a menção ao Apocalipse não é o único elemento que faz pensar na Utopia.

Sabe-se que a multiplicidade dos calendários suscita um crescente embaraço para as nações que estão empenhadas em uma organização internacional sempre mais desenvolvida e constitui um obstáculo à adoção de um calendário universal, a qual pressuporia uma "noite de 4 de agosto" dos particularismos sobreviventes, em matéria de medida e de controle do tempo.

A reforma juliana, a reforma gregoriana, as reformas chinesas provam que uma reforma do calendário é possível e pode trazer inegáveis progressos. Mas o calendário empenha os homens e a sociedade em todos os aspectos da sua vida e, em primeiro lugar, na sua história individual e coletiva. Uma reforma do calendário, para ser bem sucedida, deve, antes de mais nada, respeitar a história, porque o calendário é a história.

Referências bibliográficas

BAYET, J. *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*. Paris: Payot, 1957.

BELMONT, U. *Mythes et croyances dans l'ancienne France*. Paris: Flammarion, 1973.

BOLENS, J. "Introduction", in *Sebag*, 1971.

BOLLÈME, G. *Les Almanachs populaires aux XVIIe et XVIIIe siècles. Essai d'histoire sociale*. Paris, La Haye: Mouton, 1969.

COUDERC, P. *Le calendrier*. Paris: Presses Universitaires de France, 1946.

DANIELOU, J. e MARROU, H. *Nouvelle histoire de l'Eglise, I. Des origines à saint Grégoire le Grand (604)*. Paris: Seuil, 1963.

DUMÉZIL, G. "Temps et mythes", *Recherches Philosophiques*, V, 1935-1936, pp. 235-51.

ELIADE, M. *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot, 1948 (trad. port. Lisboa: Cosmos, 1977).

______. *Myth and reality*. Nova Iorque: Harper and Row, 1963.

ETIENNE, P. "Les baoulé et le temps", in *Temps et développement: quatre sociétés en côte d'Ivoire, Cahiers de l'Orstom*, V, nº 3, 1968, pp. 20-22.

FRANKFORT, H. *Kingship and the gods. A study of Ancient Near Eastern religion as the integration of society and nature*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.

GAIGNEBET, C. *Le carnaval: essai de mythologie populaire*. Paris: Payot, 1974.

GRANET, M. *La civilisation chinoise (La vie publique et la vie privée)*. Paris: La Renaissance du Livre, 1929.

HUBERT, H. *Etudes sommaires de la représentation da temps dans la religion et la magie*. Paris: Imprimerie Nationale, 1905.

HUBERT, H. e MAUSS, M. (1909). "La représentation du temps dans la religion et la magie", in *Mélanges d'histoire des religions*. Paris: Alcan, 1929.

LACH, D. F. (org.) *Preface to Leibniz'* Novissima sinica. Honolulu: University of Hawaii Press, 1957.

LE GOFF, J. *La civilisation de l'Occident médiéval*. Grenoble, Paris: Arthaud, 1964 (trad. port. Lisboa: Estampa, 1984).

MULLER, E. (1881). *Le jour de l'an et les étrennes. Histoire des fêtes et coutumes de la nouvelle année chez tous les peuples dans tous les temps*. Paris, s.d.

NEEDHAM, J. *Science and civilization in China*, vol. III. Londres: Cambridge University Press, 1959.

NIANGORAN-BOUAH, G. *La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Côte d'Ivoire*. Paris: Institut Ethnologique, 1964.

OZOUF, M. *La fête révolutionnaire: 1789-1799*. Paris: Gallimard, 1976.

SEBAG, L. *L'invention du monde chez les indiens pueblos*. Paris: Maspero, 1971.

SÉBILLOT, P. *Le folk-lore de la France*. Paris: Guilmoto, 1904-1907.

SOUSTELLE, J. *La pensée cosmologique des anciens mexicains (représentation du monde et de l'espace)*. Paris: Hermann, 1940.

Documento/Monumento*

Os materiais da memória coletiva e da história

A memória coletiva e a sua forma científica, a história, aplicam-se a dois tipos de materiais: os *documentos* e os *monumentos*.

De fato, o que sobrevive não é o conjunto daquilo que existiu no passado, mas uma escolha efetuada quer pelas forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade, quer pelos que se dedicam à ciência do passado e do tempo que passa, os historiadores.

* Enquanto *conhecimento* do passado (cf. *passado/presente*), a *história* não teria sido possível se este último não tivesse deixado traços, monumentos, suportes da *memória* coletiva. Dantes, o historiador operava uma escolha entre os vestígios, privilegiando, em detrimento de outros, certos monumentos, em particular os escritos (cf. *oral/escrito*, *escrita*), nos quais, submetendo-os à *crítica* histórica, se baseava.
Hoje o *método* seguido pelos historiadores sofreu uma mudança. Já não se trata de fazer uma seleção de monumentos, mas sim de considerar os documentos como monumentos, ou seja, colocá-los em série e tratá-los de modo quantitativo; e, para além disso, inseri-los nos conjuntos formados por outros monumentos: os vestígios da *cultura material*, os objetos de *coleção* (cf, *pesos e medidas*, *moeda*), os tipos de *habitação*, a *paisagem*, os fósseis (cf. *fóssil*) e, em particular, os restos ósseos dos animais e dos homens (cf. *animal*, *homem*). Enfim, tendo em conta o fato de que todo o documento é ao mesmo tempo verdadeiro e falso (cf. *verdadeiro/falso*), trata-se de pôr à luz as condições de produção (cf. *modo de produção*, *produção/distribuição*) e de mostrar em que medida o documento é instrumento de um poder (cf. *poder/autoridade*).

Estes materiais da memória podem apresentar-se sob duas formas principais: os *monumentos*, herança do passado, e os *documentos*, escolha do historiador.

A palavra latina *monumentum* remete à raiz indo-européia *men*, que exprime uma das funções essenciais do espírito (*mens*), a memória (*memini*). O verbo *monere* significa "fazer recordar", de onde "avisar", "iluminar", "instruir". O *monumentum* é um sinal do passado. Atendendo às suas origens filológicas, o monumento é tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação, por exemplo, os atos escritos. Quando Cícero fala dos *monumenta huius ordinis* (Philippicae, XIV, 41), designa os atos comemorativos, quer dizer, os decretos do senado. Mas, desde a Antigüidade romana, o *monumentum* tende a especializar-se em dois sentidos:

1) uma obra comemorativa de arquitetura ou de escultura: arco de triunfo, coluna, troféu, pórtico etc.;
2) um monumento funerário destinado a perpetuar a recordação de uma pessoa no domínio em que a memória é particularmente valorizada: a morte.

O monumento tem como características o ligar-se ao poder de perpetuação, voluntária ou involuntária, das sociedades históricas (é um legado à memória coletiva) e o reenviar a testemunhos que só numa parcela mínima são testemunhos escritos.

O termo latino *documentum*, derivado de *docere*, "ensinar", evoluiu para o significado de "prova" e é amplamente usado no vocabulário legislativo. É no século XVII que se difunde, na linguagem jurídica francesa, a expressão *titres et documents*, e o sentido moderno de testemunho histórico data apenas do início do século XIX. O significado de "papel justificativo", especialmente no domínio policial, na língua italiana, por exemplo, demonstra a origem e a evolução do termo. O documento que, para a escola histórica positivista do fim do século XIX e do início do século XX, será o fundamento do fato histórico, ainda que resulte da escolha, de uma decisão do historiador, parece apresentar-se por si mesmo como prova histórica. A sua objetividade parece

opor-se à intencionalidade do monumento. Além do mais, afirma-se essencialmente como um testemunho *escrito*.

No final do século XIX, Fustel de Coulanges pode ser tomado como um testemunho válido de como *documento* e *monumento* se transformaram para os historiadores. Os dois termos encontram-se, por exemplo, nas clássicas páginas do primeiro capítulo de "La monarchie franque" (1888, pp. 29, 30, 33):

> Leis, cartas, fórmulas, crônicas e histórias, é preciso ter lido todas estas categorias de *documentos* sem omitir uma única [...]. Encontraremos no curso destes estudos várias opiniões modernas que não se apóiam em *documentos*, deveremos estar em condições de afirmar que não são conformes a nenhum texto, e por esta razão não nos cremos com o direito de aderir a elas. A leitura dos *documentos* não serviria, pois, para nada se fosse feita com idéias preconcebidas [...]. A sua única habilidade (do historiador) consiste em tirar dos *documentos* tudo o que eles contêm e em não lhes acrescentar nada do que eles não contêm. O melhor historiador é aquele que se mantém o mais próximo possível dos textos.

É claro que, para Fustel, como para a maior parte dos historiadores embebidos de um espírito positivista, vale "documento = texto". A esta história, fundada em documentos que se impõem por si próprios, Fustel de Coulanges opõe o espírito e a realização da história erudita alemã, tais como se exprimem, por exemplo, nos *Monumenta Germaniae histórica*, e marcados, segundo ele, não pelo signo da ciência, mas pelo do patriotismo.

Pode-se, então, falar de um triunfo do *documento* sobre o *monumento*. Lento triunfo. Quando, no final do século XVII, Don Jean Mabillon publica o seu *De re diplomatica*, fundamento da história "científica" que vai permitir a utilização crítica do *documento* e de certa maneira criá-lo, trata-se apenas ainda de *monumento*.

Quando, em 1759, o inspetor-geral das finanças do rei da França, Silhouette, decide a criação de um depósito-geral de Direito Público e de História — que será mais tarde o Gabinete de Chartes — e confia a direção ao advogado e publicista Jacob-Nicolas Moreau, historiógrafo da França, este escreve: "Baseado em *monumentos* do meu

depósito, empreendi a história da nossa constituição e do nosso direito público [...] o nosso direito público, uma vez fundado em fatos e *monumentos* reconhecidos, estará mais do que nunca ao abrigo das vicissitudes que produz o arbítrio [...]" (Paris, Bibliothèque Nationale, Collection Moreau, nº 283, fl. 33; cf. Barret-Kriegel, 1978).

O inspetor-geral Bertin, sucessor de Silhouette, escreve ao rei Luís XVI: "A história e o direito público de uma nação são apoiados por *monumentos*" (Collection Moreau, nº 309, fl. 102).

No seu relatório de 10 de março de 1837 a Guizot, Augustin Thierry escreve ainda: "Assim, a recolha dos *monumentos* da história do Terceiro Estado deve, de certa maneira, fazer vir à luz as raízes mais profundas e mais vivas da nossa ordem social atual [...]. Porque realiza um dos votos mais queridos das grandes inteligências históricas do século XVIII [...] que viam nos *monumentos* da legislação municipal a origem mais segura e mais pura do nosso antigo direito consuetudinário" (1837, p. 28).

O termo "monumentos" será ainda correntemente usado no século XIX para as grandes coleções de documentos. O caso mais célebre é o dos *Monumenta Germaniae histórica*, publicados a partir de 1826 pela sociedade fundada em 1819 pelo barão Karl von Stein, para a publicação das fontes da Idade Média alemã.

Em Turim, aparecem, a partir de 1836, por decisão do rei Carlos Alberto, os *Monumenta historiae patriae*. Assim, pouco a pouco, são editadas nas diversas províncias italianas coleções de *Monumenti*: os *Monumenti di storia patria delle provincie modenesi*, a partir de 1861; os *Monumenti istorici pertinenti alle provincie della Romagna*, a partir de 1869; os *Monumenti storici*, publicados pela Regia Deputazione Veneziana de História-Pátria a partir de 1876; os *Monumenti storici* publicados pela Società Napolitana de História-Pátria a partir de 1881.

Todavia, destacando-se de um conjunto de palavras (*provas, instrumentos, testemunhos* etc.) — que tentavam reunir os novos métodos da memória coletiva e da história ao desejo de, por um lado, provar cientificamente (o bolandista Daniel van Papenbroeck, pioneiro, como Mabillon, da crítica histórica na segunda metade do século XVII, recomendara o estudo das velhas cartas *ad historicam probationem*, "com os fins de prova histórica"); por outro lado, à renovação da legislação e do

direito ("esta ciência", escrevia Bertin a Luís XVI [Collection Moreau, nº 309, fl. 102], "depende daquela da legislação") —, o termo "documento" colocar-se-ia em primeiro plano.

A partir de 1791, Bréquigny e La Porte du Theil publicam o primeiro volume dos *Diplomata, chartae, epistolae, leges aliaque instrumenta ad res Gallo-Francicas spectantia...*

Chateaubriand, profeta de uma nova história, escreverá no prefácio dos *Etudes historiques* (1831): "Os antigos conceberam a história de modo diferente do nosso [...] libertos daquelas imensas leituras sob as quais tanto a imaginação como a memória são esmagadas, tinham poucos documentos para consultar [...]" (apud Ehrard e Palmade, 1964, p. 190).

Na França, aparece, a partir de 1835, a *Collection de documents inédits sur l'histoire de France*. Os *Documenti di storia italiana* são publicados pela Regia Deputazione sugli Studi di Storia Patria per le Provincie di Toscana, dell'Umbria e delle Marche desde 1867; os *Documenti per service alla storia di Sicilia*, publicados pela Società Siciliana per la Storia Patria, aparecem a partir de 1876. Na historiografia institucional de todos os países europeus encontram-se, no século XVIII, as duas séries paralelas de *monumentos* (em declínio) e de *documentos* (em plena ascensão).

O século XX: do triunfo do documento à revolução documental

Com a escola positivista, o documento triunfa. O seu triunfo, como bem o exprimiu Fustel de Coulanges, coincide com o do texto. A partir de então, todo o historiador que trate de historiografia ou do mister de historiador recordará que é indispensável o recurso ao documento.

No prefácio à obra coletiva *L'histoire et ses méthodes*, Samaran, enunciando os princípios do método histórico, declara: "Não há história sem documentos" (1961, p. XII).

No seu curso da Sorbonne, de 1945-1946, sobre a historiografia moderna (retomado na obra póstuma *La naissance de l'historiographie moderne*), Lefebvre afirmava igualmente: "Não há notícia histórica sem

documentos"; e precisava: "Pois, se dos fatos históricos não foram registrados documentos, ou gravados ou escritos, aqueles fatos perderam-se" (1971, p. 17).

Todavia, se a concepção de documento não se modificava, o seu conteúdo enriquecia-se e ampliava-se. Em princípio, o documento era, sobretudo, um texto. No entanto, o próprio Fustel de Coulanges sentia o limite desta definição. Numa lição pronunciada em 1862 na Universidade de Estrasburgo, declarara: "Onde faltam os monumentos escritos, deve a história demandar às línguas mortas os seus segredos [...]. Deve escrutar as fábulas, os mitos, os sonhos da imaginação [...]. Onde o homem passou, onde deixou qualquer marca da sua vida e da sua inteligência, aí está a história" (ed. 1901, p. 245).

Os fundadores da revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale* (1929), pioneiros de uma história nova, insistiram sobre a necessidade de ampliar a noção de documento:

> A história faz-se com documentos escritos, sem dúvida. Quando estes existem. Mas pode fazer-se, deve fazer-se sem documentos escritos, quando não existem. Com tudo o que a habilidade do historiador lhe permite utilizar para fabricar o seu mel, na falta das flores habituais. Logo, com palavras. Signos. Paisagens e telhas. Com as formas do campo e das ervas daninhas. Com os eclipses da lua e a atrelagem dos cavalos de tiro. Com os exames de pedras feitos pelos geólogos e com as análises de metais feitas pelos químicos. Numa palavra, com tudo o que, pertencendo ao homem, depende do homem, serve o homem, exprime o homem, demonstra a presença, a atividade, os gostos e as maneiras de ser do homem.
> Toda uma parte, e sem dúvida a mais apaixonante do nosso trabalho de historiadores, não consistirá num esforço constante para fazer falar as coisas mudas, para fazê-las dizer o que elas por si próprias não dizem sobre os homens, sobre as sociedades que as produziram, e para constituir, finalmente, entre elas, aquela vasta rede de solidariedade e de entreajuda que supre a ausência do documento escrito? (Febvre, 1949, ed. 1953, p. 428).

E, por seu lado, Bloch, na *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (1941-1942):

> Seria uma grande ilusão imaginar que a cada problema histórico corresponde um tipo único de documentos, especializado para esse uso [...]. Que historiador das religiões se contentaria em consultar os tratados de teologia ou as recolhas de hinos? Ele sabe bem que sobre as crenças e as sensibilidades mortas, as imagens pintadas ou esculpidas nas paredes dos santuários, a disposição e o mobiliário das tumbas, têm pelo menos tanto para lhe dizer quanto muitos escritos.

Por isso, Samaran desenvolve a afirmação anteriormente citada: "Não há história sem documentos", com esta precisão: "Há que tomar a palavra "documento" no sentido mais amplo, documento escrito, ilustrado, transmitido pelo som, a imagem, ou de qualquer outra maneira" (1961, p. XII).

Mas este alargamento do conteúdo do termo *documento* foi apenas uma etapa para a explosão do documento, que se produziu a partir dos anos 1960 e levou a uma verdadeira *revolução documental* (cf. Glénisson, 1977).

Esta revolução é, ao mesmo tempo, quantitativa e qualitativa. O interesse da memória coletiva e da história já não se cristaliza exclusivamente sobre os grandes homens, os acontecimentos, a história que avança depressa, a história política, diplomática, militar. Interessa-se por todos os homens, suscita uma nova hierarquia mais ou menos implícita dos documentos; por exemplo, coloca em primeiro plano, para a história moderna, o registro paroquial que conserva para a memória todos os homens (cf. a utilização de documento de base que, de um modo pioneiro, lhe deu Goubert, 1960, e o valor científico que lhe foi reconhecido por Chaunu, 1974, pp. 306 segs.). O registro paroquial, em que são assinalados, por paróquia, os nascimentos, os matrimônios e as mortes, marca a entrada na história das "massas dormentes" e inaugura a era da documentação de massa.

Mas esta dilatação da memória histórica teria, certamente, permanecido no estágio de intenção, de êxito individual de qualquer historiador que reunisse capacidade de trabalho e espírito inovador no interior do tratamento artesanal tradicional do documento, se quase ao mesmo tempo não se tivesse produzido uma revolução tecnológica, a do computador.

Da confluência das duas revoluções nasce a *história quantitativa*, que põe novamente em causa a noção de documento e o seu tratamento. Desejada em primeiro lugar pelos historiadores da economia, obrigados a tomar como documentos de base séries de cifras ou de dados numéricos (cf. Marczewski, 1961), introduzida depois na arqueologia (cf. Gardin, 1971) e na história da cultura (cf., por exemplo, Furet e Ozouf, 1977), a história quantitativa altera o estatuto do *documento*. "O documento, o dado já não existem por si próprios, mas em relação com a série que os precede e os segue, é o seu valor *relativo* que se torna objetivo e não a sua relação com uma inapreensível substância real" (Furet, 1974, pp. 47-48).

A intervenção do computador comporta uma nova periodização na memória histórica: produz-se, a partir de então, um corte fundamental no momento em que se podem constituir séries (sobre a história serial entre os seus numerosos escritos, cf. Chaunu, 1972); tem-se, doravante, uma idade pré-estatística e uma idade quantitativa. Mas é necessário observar que, se este corte corresponde a um grau de diferença das sociedades históricas em relação ao recenseamento — indiferença ou desconfiança em relação ao número para aquém, atenção sempre maior e mais precisa para além —, a história quantitativa, como o demonstra a arqueologia, pode transpor alegremente esta fronteira histórica. Porque a história quantitativa não é nem uma revolução puramente tecnológica, nem a conseqüência de uma emergência do número na história. Não é imposta nem pelo computador nem pelo passado. Como observa Glénisson, no século XIX, ao princípio era o documento; hoje, ao princípio é o problema. É uma "revolução da consciência historiográfica" (Furet, 1974, p. 53).

A revolução documental tende também a promover uma nova unidade de informação: em lugar do fato que conduz ao acontecimento e a uma história linear, a uma memória progressiva, ela privilegia o dado, que leva à série e a uma história descontínua. Tornam-se necessários novos arquivos, nos quais o primeiro lugar é ocupado pelo *corpus*, a fita magnética. A memória coletiva valoriza-se, institui-se em patrimônio cultural. O novo documento é armazenado e manejado nos bancos de dados. Ele exige uma nova erudição, que balbucia ainda e que deve responder simultaneamente às exigências do computador e à crítica da sua sempre crescente influência sobre a memória coletiva.

A crítica dos documentos: em direção aos documentos/monumentos

Não nos devemos contentar com esta constatação da revolução documental e com uma reflexão crítica sobre a história quantitativa de que esta revolução é o aspecto mais espetacular. Recolhido pela memória coletiva e transformado em documento pela história tradicional ("na história, tudo começa com o gesto de *pôr à parte*, de reunir, de transformar em 'documentos' certos objetos distribuídos de outro modo", como escreve Certeau [1974, I, p. 20]), ou transformado em *dado* nos novos sistemas de montagem da história serial, o documento deve ser submetido a uma crítica mais radical.

Iniciada na Idade Média, consolidada no início do Renascimento, enunciada pelos grandes eruditos do século XVII, aperfeiçoada pelos historiadores positivistas do século XIX, a crítica do documento tradicional foi essencialmente uma procura da autenticidade. Ela persegue os falsos e, por conseqüência, atribui uma importância fundamental à datação.

De início, a Idade Média fabrica, sem má-fé, falsos diplomas, falsas cartas, falsos textos canônicos, mas, a partir do século XII, a Igreja, e mais particularmente a cúria romana (sobretudo sob o pontificado de Alexandre III e de Inocêncio III), empreende a luta contra os falsos e os falsários. Dá-se um passo importante quando o famoso humanista florentino Lorenzo Valla demonstra, mediante argumentos filológicos e em resposta à demanda de Afonso, o Magnânimo, rei de Aragão e de Sicília, no seu tratado *De falso credito et ementita Constantini donatione declamatio* (1440), que a famosa doação de Constantino, com a qual o imperador teria feito dom ao papa do Estado pontifício, é falsa. A *Declamatio* é publicada apenas em 1517 pelo amigo de Lutero, Ulrich von Hutten.

Sublinhou-se a importância capital do *De re diplomatica* (1681) de Mabillon. É necessário relacionar esta obra — apesar das polêmicas corteses que lhe opuseram — com a publicação, empreendida pelos

jesuítas, de textos hagiográficos nos *Acta Sanctorum*. Depois do padre Héribert Roswey (Rosweyde), morto em 1629, do padre Jean Bolland (que dará o nome à sociedade dos bolandistas, 1596-1665) e, sobretudo, do padre Daniel van Papenbroeck (Papebroch), que, no início do tomo II de abril dos *Acta Sanctorum*, em 1675, publicou uma dissertação "sobre o discernimento do verdadeiro e do falso nos velhos pergaminhos" (cf. Tessier, 1961), Bloch pôde escrever: "Naquele ano de 1681, o ano da publicação do *De re diplomatica*, uma grande data na história do espírito humano, foi definitivamente fundada a crítica dos documentos de arquivo" (1941-1942).

Mas os fundadores dos *Annales* davam início a uma crítica em profundidade da noção de documento. "Os historiadores ficam passivos, demasiado freqüentemente, perante os documentos, e o axioma de Fustel (a história faz-se com textos) acaba por se revestir para eles de um sentido deletério", afirmava Lucien Febvre (1933, ed. 1953, p. 86), que lamentava, não já a ausência de sentido crítico nos historiadores, que praticavam, todos eles, mais ou menos, a crítica dos documentos preconizada pela École des Chartes e a história positivista do século XIX, mas o fato de que se pusesse em discussão o documento enquanto tal. Assim, Marc Bloch teria escrito:

> Não obstante o que por vezes parecem pensar os principiantes, os documentos não aparecem, aqui ou ali, pelo efeito de um qualquer imperscrutável desígnio dos deuses. A sua presença ou a sua ausência no fundo dos arquivos, numa biblioteca, num terreno, dependem de causas humanas que não escapam de forma alguma à análise, e os problemas postos pela sua transmissão, longe de serem apenas exercícios de técnicos, tocam, eles próprios, no mais íntimo da vida do passado, pois o que assim se encontra posto em jogo é nada menos do que a passagem da recordação através das gerações (1941-1942, pp. 29-30).

Mas era necessário ir mais longe.

Já Paul Zumthor tinha aberto a via a novas relações entre documento e monumento. Tratando-se de um muito pequeno número de textos, os mais antigos em língua francesa (séculos VIII-IX), ele propôs uma distinção entre os monumentos lingüísticos e os simples documentos. Os primeiros respondem a uma intenção de edificação, "no duplo significado de elevação moral e de construção de um edifício", enquanto os segundos respondem "apenas às necessidades da intercomunicação corrente" (1960, p. 8). Confrontando os textos latinos e os testemunhos em língua vulgar da época, Paul Zumthor quase identificou escrito e monumento: "O escrito, o texto é mais freqüentemente *monumento* do que *documento*". Mas, mais adiante, admite "que houve monumentos ao nível de expressão vulgar e oral" e que existiram "tradições monumentais orais" (op. cit., p. 6). O que distingue a língua monumental da língua documental é "esta elevação, esta verticalidade" que a gramática confere a um documento, transformando-o em monumento. Por isso, a língua vulgar, que provisoriamente permaneceu no plano documental, só pouco a pouco se transformará em "francês monumental" (op. cit., p. 17). Por outro lado, duas observações de Zumthor conduzem-nos ao centro do problema. "O futuro 'francês' foi identificado como uma entidade lingüística particular na medida em que passou [...] conforme as necessidades do verdadeiro direito do rei, ao estado monumental". E ainda: "O testemunho dos monumentos mais numerosos, mais antigos e mais explícitos revela-nos quanto deve ter influído, na tomada de consciência lingüística da alta Idade Média, a revolução política que então se operava nos reinos mais orgânicos da România: Gália merovíngia, Espanha visigótica, Lombardia" (op. cit., p. 13).

Assim, Paul Zumthor descobria o que transforma o documento em monumento: a sua utilização pelo poder. Mas hesitava em transpor o fosso que consistia em reconhecer em todo o documento um monumento. Não existe um documento objetivo, inócuo, primário. A ilusão positivista (que, bem entendido, era produzida por uma sociedade cujos dominantes tinham interesse em que assim fosse), a qual via no documento uma prova de boa-fé, desde que fosse autêntico, pode muito bem detectar-se ao nível dos dados mediante os quais a atual revolução documental tende a substituir os documentos.

A concepção do documento/monumento é, pois, independente da revolução documental, e entre os seus objetivos está o de evitar que esta revolução necessária se transforme num derivativo e desvie o historiador do seu dever principal: a crítica do documento — qualquer que ele seja — enquanto monumento. O documento não é qualquer coisa

que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder. Só a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento de causa.

Michel Foucault colocou claramente a questão. Antes de mais nada, ele declara que os problemas da história podem se resumir numa só palavra: "o questionar do documento" (1969, p. 13). E logo recorda: "O documento não é o feliz instrumento de uma história que seja, em si própria e com pleno direito, *memória*: a história é uma certa maneira de uma sociedade dar estatuto e elaboração a uma massa documental de que se não separa" (op. cit., p. 13).

Segue-se-lhe a definição de revolução documental em profundidade e da nova tarefa que se apresenta ao historiador:

> A história, na sua forma tradicional, dedicava-se a "memorizar" os *monumentos* do passado, a transformá-los em *documentos* e em fazer falar os traços que, por si próprios, muitas vezes não são absolutamente verbais, ou dizem em silêncio outra coisa diferente do que dizem; nos nossos dias, a história é o que transforma os *documentos* em *monumentos* e o que, onde dantes se decifravam traços deixados pelos homens, onde dantes se tentava reconhecer em negativo o que eles tinham sido, apresenta agora uma massa de elementos que é preciso depois isolar, reagrupar, tornar pertinentes, colocar em relação, constituir em conjunto (op. cit., pp. 13-14).

Assim como dantes a arqueologia tendia para a história, "poder-se-ia dizer, jogando um pouco com as palavras, que a história, nos nossos dias, tende para a arqueologia, para a descrição intrínseca do monumento" (op. cit., p. 14).

Tomarei como exemplo de uma nova atitude em relação ao documento, considerado monumento, o estudo de Monique Clavel-Lévèque, *Les Gaules et les gaulois* (1974), que antes de mais nada se integra ao neomarxismo e não se reivindica foucaultiana. Certamente que o documento analisado aqui é um documento literário, a descrição das Gálias e dos gauleses na *Geografia* de Estrabão (IV, 58, V, 25), mas dado como um texto "científico" objetivo, uma descrição. Mediante

uma "completa assunção do discurso considerado nas condições concretas em que foi produzido", que comporta uma pluralidade de leituras, recorrendo de preferência a análises estruturalistas, Monique Clavel-Lévèque desmonta, desestrutura o documento, pondo em evidência o seu caráter de monumento. Uma oposição fundamental, antigamente/hoje, revela que, nas Gálias, tudo corre melhor depois de terem passado para o benéfico domínio de Roma. Um estudo das menções de rios mostra que elas estão ligadas a uma estrutura subjacente, um discurso subterrâneo que, pelas ligações fluviais — vias navegáveis — transportes — mercadorias — produções, desenvolvimento, conquista, tende na prática a sublinhar também aqui o caráter vantajoso que teve, para as Gálias, a conquista romana. A descrição do gaulês, definida, sobretudo, pelas suas relações com a natureza e a guerra, é estruturada de modo a fazer ressaltar uma espécie de "bom selvagem" a quem os romanos trouxeram a civilização, que ele acolhe bem e demonstra aceitar.

Assim, Monique Clavel-Lévèque revela, com a sua análise, que o documento é composto de elementos que "funcionam como um 'inconsciente cultural', que assume um papel decisivo, e intervêm para orientar uma apreensão, um conhecimento, uma apresentação das Gálias [...] profundamente baseada nas lutas e nas realidades imperialistas do momento" (1974, p. 90). Tal resultado só pode ser atingido porque a autora considerou o seu documento como um monumento cujas condições de produção histórica — logo, cuja intencionalidade inconsciente — era preciso encontrar, através de uma crítica interna.

Mas seja-me permitido, enfim, recordar o apelo a uma revisão da noção de documento, lançado por Pierre Toubert e por mim no 100º Congresso Nacional das Sociedades de Cultura Francesa, realizado em Paris em 1975 (cf. Le Goff e Toubert, 1977, pp. 38-39).

O medievalista (e, poder-se-ia acrescentar, o historiador) que procura uma história total deve repensar a própria noção de documento. A intervenção do historiador que escolhe o documento, extraindo-o do conjunto dos dados do passado, preferindo-o a outros, atribuindo-lhe um valor de testemunho que, pelo menos em parte, depende da sua própria posição na sociedade da sua época e da sua organização mental, insere-se numa situação inicial que é ainda menos "neutra" do que a sua intervenção. O documento não é inócuo. É, antes de mais nada, o re-

sultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziram, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio. O documento é uma coisa que fica, que dura, e o testemunho, o ensinamento (para evocar a etimologia) que ele traz devem ser em primeiro lugar analisados, desmistificando-lhe o seu significado aparente. O documento é monumento. Resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro — voluntária ou involuntariamente — determinada imagem de si próprias. No limite, não existe um documento-verdade. Todo o documento é mentira. Cabe ao historiador não fazer o papel de ingênuo. Os medievalistas, que tanto trabalharam para construir uma crítica — sempre útil, decerto — do falso, devem superar esta problemática, porque qualquer documento é, ao mesmo tempo, verdadeiro — incluindo talvez sobretudo os falsos — e falso, porque um monumento é em primeiro lugar uma roupagem, uma aparência enganadora, uma montagem. É preciso começar por desmontar, demolir esta montagem, desestruturar esta construção e analisar as condições de produção dos documentos-monumentos.

Ora, esta desmontagem do documento-monumento não pode fazer-se com o auxílio de uma única crítica histórica. Numa perspectiva de descobrimento dos falsos, a diplomática, cada vez mais aperfeiçoada, cada vez mais inteligente, sempre útil, repetimo-lo, é suficiente. Mas não pode — ou, pelo menos, não pode sozinha — explicar o significado de um documento/monumento como um cartulário. Produto de um centro de poder, de uma senhoria quase sempre eclesiástica, um cartulário deve ser estudado numa perspectiva econômica, social, jurídica, política, cultural, espiritual, mas, sobretudo, enquanto instrumento de poder. Foi dito, justamente, que um cartulário constituía um conjunto de provas que é fundamento de direitos. É preciso ir mais longe. Ele é o testemunho de um poder polivalente e, ao mesmo tempo, cria-o.

Mais ainda do que estes múltiplos modos de abordar um documento, para que ele possa contribuir para uma história total, importa não isolar os documentos do conjunto de monumentos de que fazem parte. Sem subestimar o texto que exprime a superioridade, não do seu testemunho, mas do ambiente que o produziu, monopolizando um

instrumento cultural de grande porte, o medievalista deve recorrer ao documento arqueológico, sobretudo àquele que faz parte do método estratográfico, ao documento iconográfico, às provas que fornecem métodos avançados, como a história ecológica que faz apelo à fenologia, à dendrologia, à palinologia: tudo o que permite a descoberta de fenômenos em situação (a semântica histórica, a cartografia, a fotografia aérea, a foto-interpretação) é particularmente útil.

O novo documento, alargado para além dos textos tradicionais, transformado — sempre que a história quantitativa é possível e pertinente — em dado, deve ser tratado como um documento/monumento. De onde a urgência de elaborar uma nova erudição capaz de transferir este documento/monumento do campo da memória para o da ciência histórica.

Referências bibliográficas

BARRET-KRIEGEL, B. "Les historiens et le pouvoir, XVIIe-XVIIIe siècles", *Annales. Economies. Societés, Civilisations*, XXXIII, nº 2, 1978.

BLOCH, M. (1941-1942). *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien.* Paris: Colin, 1949.

CERTEAU, M. de. "L'opération historique", in J. Le Goff e P. Nora (orgs.), *Faire de l'histoire*, Paris: Gallimard, 1974 (trad. port. Amadora: Bertrand, 1977, pp. 17-58).

CHAUNU, P. "Un nouveau champ pour l'histoire sérielle, le quantitatif au troisième niveau", in *Mélanges offerts à Fernand Braudel*, tomo II. Toulouse: Privat, 1972.

________ . *Histoire science sociale. La durée, l'espace et l'homme à l'époque moderne*. Paris: CDU-SEDES, 1974.

CLAVEL-LÉVÊQUE, M. "Les gaules et les gaulois, pour une analyse du functionnement de la Géographie de Strabon", *Dialogues d'Histoire Ancienne*, nº I, 1974, pp. 75-93.

Ehrard, J. e Palmade, G. *L'histoire*. Paris: Colin, 1964.

Febvre, L. "Ni histoire à thèse ni histoire-manuel. Entre Benda et Seignobos", *Revue de Synthèse*, V, 1933; atualmente também em L. Febvre (org.), *Combats pour l'histoire*. Paris: Colin, 1953, pp. 80-98.

______. "Vers une autre histoire", *Revue de Métaphpsique et de Morale*, LVIII, 1949; atualmente também em *Combats pour l'histoire*. Paris: Colin, 1953, pp. 419-38.

Foucault, M. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

Furet, F. "Le quantitatif en histoire", in J. Le Goff e P. Nora (orgs.), *Faire de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1974 (trad. port. Amadora: Bertrand, 1977, pp. 59-79).

Furet, F. e Ozouf, J. *Lire et écrire. L'alphabétisation des français de Calvin à Judes Ferry*. Paris: Minuit, 1977.

Fustel de Coulanges, N.-D. (1862). "Une leçon d' ouverture et quelques fragments inédits" (aula ministrada na Universidade de Estrasburgo), *Revue de Synthèse Historique*, II/3, nº 6, 1901, pp. 241-63.

______ (1888). "La monarchie franque", in *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, tomo III. Paris: Hachette, 1875-1889.

Gardin, J.-C. "Archéologie et calculateurs, nouvelles perspectives", *Revue Internationale de Sciences Sociales*", XXIII, nº 2, 1971, pp. 204-18.

Glénisson, J. "Uma história entre duas erudições", *Revista de História*, CX, 1977.

Goubert, P. *Beauvais et le beauvoisis de 1600 à 1730*. Paris: Sevpen, 1960.

Lefebvre, G. (1945-1946). *La naissance de l'historiographie moderne*. Paris: Flammarion, 1971.

Le Goff, J. e Toubert, P. "Une histoire totale du Moyen Âge est-elle possible?", in *Actes do 100ᵉ Congrès National des Sociétés savantes, Paris, 1975*. Paris: Secrétariat d'État aux Universités, 1977.

Marczewski, J. V. "Histoire quantitative, buts et méthodes", in J. V. Marczewski (org.), *Histoire quantitative de l'économie française*. Paris: Isea, 1961.

Samaran, C. (org.), *L'histoire et ses méthodes*, XI. Paris: Gallimard, 1961, Encyclopédie de la Pléiade.

Tessier, G. "Diplomatique", in C. Samaran (org.), *L'histoire et ses méthodes*, XI. Paris: Gallimard, 1961, Encyclopédie de la Pléiade.

Thierry, A. (1837). *Rapport sur les travaux de la collection des monuments inédits de l'histoire du Tiers État, adressé à M. Guizot, ministre de l'Instrucrion Publique, le 10 mars 1837*. Paris: Tessier, s.d.

Zumthor, P. "Document et monument. A propos des plus anciens textes de langue française", *Revue des Sciences Humaines*, fac. 97, 1960, pp. 5-19.